

تلخیص المحصل
خطب فارسی
۱۴۰

تلخیص المحصل لنصر الدین الطوسی

۴۱۷۹

۱۲۴۵ خجسته در

T.C. ISTANBUL

Fatih Kütüphanesi

آفریده خرقه کیانی
مقتده کیانی
بوتر مقتده در

۲۱
۲۸

R. 3278

۴۵۰۹



LIVA

Süleyman	Ütüphanesi
Kı	Fatih
Y.	
E.	3179

وما ركب العقل كجبر الناطق او الوجود الواحد وما يربكانه معاك لسواد الواحد و
الحركة الكلية والحد وما يربك العقل والاعتراض منها تصور المركب الذي يربك
العقل ولا يربك بالصور المتشبه بغير نوع من ذلك فتقوله منها مناقض لمذمبه في
المصورات ثم ان اكثر الاجناس العلية ما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبداهة
ولا بالتكبر العقلي فانها بسايرها في العقل وقد تصور بالرسوم والتجليل ما يتصور
من انواعها **قال** تفريع الفان بان التصور قد يكون ملكية
اتفقوا على انه ليس كذلك والالزام الدود او السلسل ولا يدور صوراً غير
الالتساب ثم لم يضر بها ان كل صور يتوقف عليه صدق غيره فليس ملكية فهو غير ملكية
اما الذي يتوقف عليه صدق ملكية فقد يكون ملكية وقد لا يكون واقتوا على انه
لا يمكن ان يكون الكا سبباً للمنتسب **اول** قوله كل صور يتوقف عليه صدق
غيره ملكية هو غير ملكية انما يصح على من يربك وهو ان المصدق انما هو المصورات مع
الحكم ولا يصح على قول من يقول ان الحكم وجد فان اكثر المصدقات البديهية
اعني للاحكام المجردة عن المصورات يتوقف على تصورات غير بديهية فتقولنا مثل
عدد اما اول او اما مركب **قال** بل ان كان مجموع اجزائه هو الواحد العام
اجزائه المتساوية وهو الواحد التام او الامرا خارجي وحده وهو الرسم التام او
مركب من الواحد والارجح وهو الرسم التام **اول** المسألة عند الحكم ان الرسم
التام هو الذي يميز الشئ عن جميع ما عداه والرسم التام هو الذي يميز عن بعض
ما عداه واضطاده هذا خلاف ذلك **قال** تدريبات الاول البسيط
الذي لا يتوكل عليه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتوكل عليه غيره يعرف
وتعرف به والمركب الذي لا يتوكل عليه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط الذي
يتوكل عليه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمراد من هذه التعريفات
لتحديد **اول** سوردي في اشتمالها واهل الوجود والانساء
قال باللبيح للاختراز عن تعريف الشئ بما هو مشبه والا حفي يعرف
الشئ بنفسه وبالا يعرف الا به فامرته واصله او بمراتب **اول** قل
في مال يعرف الشئ بما هو مشبه يعرف الزوج بانه ما ليس بغيره وهذا ما يعرف
بما هو حفي او يعرف دورا لان الاعداد يعرف بالملكات وما نفسية الفرد
انه ليس

انه ليس لنفسه بعدد من متساويين ومعناه انه ليس بزوجة فليس هذا يعرف
بما هو مشبه والمثل المطابق يعرف الا بغيره له ابن ولوردون في مثال
العرفت بالا حفي يعرف النار بانه اسطخس شبيه بالنفس وفي تعريف
الشئ بنفسه يعرف الانسان بانه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به معرفة يعرف
البقية بما به يقع المشابه وقد يعرف المشابه بانه اتفاق في البنية وما لا يعرف
الا به بمراتب يعرف الانسان بانه زوج اول فان الزوج يعرف بانه متساوي
والمقاس وسن بانها شان بالحقيقة نوع واصله غير من الكيات ولا يبد
ان يوفق الا بتبينه في حد الشين **قال** الثالث بعدم الاعم
على الاخص لان الاعم اعرف وعدم الاعرف **اول** الاول لا يوجب
الاجوب ولا ينافيه فدليلة غير مثبت لدعواه وانما يجب عدم الاعم في الحدوثات
لا غير لان الاعم فيها هو الجنس ويؤيد على شئ مبهم يحمله الاخص الذي هو الفصل
ومن تقدم الاخص على الاعم يحتل الجزء الصوري من الذي فلا يكون تاماً مثلاً
على جميع الاجزاء اما في غير اكد التام فتقدم الاعرف اذ في وليس سواجب
قال القول في المصدقات وهي ليست باسرها بديهية وهو مداهي
ولا ينظره والادار او سلسل وما يحال ان يلا بد من الانها الى ما يكون غنياً
الالتساب وما هو الاحسيات كما يعلم بان التمس مضممة والتار حارة او
الوجوديات كعلم كل احد بجموعه وشبهه وهي قليلة البنع لانها غير مشتركة او
المداهيات كما يعلم بان الشئ والاشياء لا يمتنعان وفي هذا الموقف صار اهل
العلم في قارعة العشرة الاولى العشرة فون بالحسبات والبداهيات في علم
العشرة الثانية التي ذكرنا الحسبات فمما زعم افلاطون وارسطا طاليس
وطليموس وجالينوس من التيقنيات هي العقولات الاحسوسات **اول**
الحس في دراك الة فقط والحكم بالالف من مدركات بالحس او بغير الحس على وجه
يعرض للمؤلف لداته اما الصدق او الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول والحد
على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التام الحكمي لانه اقل حركاً
مداهي من الاحكام محسوسة اصلاً فاذا كان كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف
من حيث لو انه محسوسا بكونه يقينياً او غير يقيني او حقاً او باطلاً او صواباً او
غلطاً فان جمع هذه الاوصاف من لواحق العلم الا اذا قارن

القول بالشعاع بان الشعاع لزمان جسم نزع منه تدخل الاجسام وان كان عرضا نزع
القول بان شعاعا ان يعرض من محل الى محل اخر لان شعاع النيران كالشمس والقمر والنار
موجودا دائما فانه ينفذ به الى محال من ممالك تدفع به بعينه ما اوردته الاسكال على
الشعاع المبصر في ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير
تخلل خلاء خال عن الشعاع او تدركها باجماع شعاعين من ممالك واحد من ذلك
الممتد في بعض اجزاء امتداله بل على هيئة مخروط مسدود ملو جو فة راسه عند
ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف ونعكس منه اذا كان صفيلا
الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية من الشعاع الممتد والسطح الصفيلا
وتسمى زاوية الشعاع وينفذ في القابل الشعاع ذى السطح الصفيلا ونعكس
عن سطحه وينعطف في كنهه الى جانب ذى الشعاع كلها معا والانعكاس في القاطع
يكونان بزادتين مساويتين للزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في مواضعه
والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى مدد من جنسه اعني الى شعاع من
من الاجسام ذوى الاشعة ويستعان به لتحليل كنهه اتصاله بالمبصرات فتوهم
خطوطا يخرج في سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزادته محدث من تلك
الخطوطا عند راس المخروطا فكل كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية
اوسع فيرأه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اصغر فيرأه
البصر اصغر الى الزنق رتبة الخطوطا فيصير عند الحس لتوهم ان طبقات بعضها
على بعض كذا واذا فيرأه البصر كمنقطه وبعد ذلك فيخرج اشراقا يراه اصلا
هذا اعاراي القائل بالشعاع وانما القائلون بان طبقات فينفذون ان الزاوية
التي تحدث على سطح الرطونه الجليديه بصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه
البصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولتعد الى القول بالشعاع ويقول اذا انقزل
من القاعد فاعلم ان النار في الظلمه اذا كانت قربه من الراي عند الشعاع
في الظلمه الرقيقه الى الهواء المضى لمج ورة النار فيرأه البصر ما حولها
بعونه من نورها ومميزا منها فراهها على ما يقتضيه زاوية الابصار وادراك
بعينه جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمه الكثيفه فلم يرها حولها من الهواء المضى
نورها وادراكها بعد ما بزادته اصغر فيراها اصغر في سائر المراتب
اذا لم يكن قربه والبعيد جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم
ينفذ في الظلمه فتوهم انما ما فلم يميز النار عن الهواء المضى بل ادها معا جمل
واحد فيرأه البصر زاوية اوسع من الزاوية التي تحدث في المحاذية وحدها

في القول بان الشعاع لزمان جسم نزع منه تدخل الاجسام وان كان عرضا نزع القول بان شعاعا ان يعرض من محل الى محل اخر لان شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجودا دائما فانه ينفذ به الى محال من ممالك تدفع به بعينه ما اوردته الاسكال على الشعاع المبصر في ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تخلل خلاء خال عن الشعاع او تدركها باجماع شعاعين من ممالك واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداله بل على هيئة مخروط مسدود ملو جو فة راسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف ونعكس منه اذا كان صفيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية من الشعاع الممتد والسطح الصفيلا وتسمى زاوية الشعاع وينفذ في القابل الشعاع ذى السطح الصفيلا ونعكس عن سطحه وينعطف في كنهه الى جانب ذى الشعاع كلها معا والانعكاس في القاطع يكونان بزادتين مساويتين للزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى مدد من جنسه اعني الى شعاع من من الاجسام ذوى الاشعة ويستعان به لتحليل كنهه اتصاله بالمبصرات فتوهم خطوطا يخرج في سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزادته محدث من تلك الخطوطا عند راس المخروطا فكل كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرأه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اصغر فيرأه البصر اصغر الى الزنق رتبة الخطوطا فيصير عند الحس لتوهم ان طبقات بعضها على بعض كذا واذا فيرأه البصر كمنقطه وبعد ذلك فيخرج اشراقا يراه اصلا هذا اعاراي القائل بالشعاع وانما القائلون بان طبقات فينفذون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطونه الجليديه بصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه البصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولتعد الى القول بالشعاع ويقول اذا انقزل من القاعد فاعلم ان النار في الظلمه اذا كانت قربه من الراي عند الشعاع في الظلمه الرقيقه الى الهواء المضى لمج ورة النار فيرأه البصر ما حولها بعونه من نورها ومميزا منها فراهها على ما يقتضيه زاوية الابصار وادراك بعينه جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمه الكثيفه فلم يرها حولها من الهواء المضى نورها وادراكها بعد ما بزادته اصغر فيراها اصغر في سائر المراتب اذا لم يكن قربه والبعيد جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمه فتوهم انما ما فلم يميز النار عن الهواء المضى بل ادها معا جمل واحد فيرأه البصر زاوية اوسع من الزاوية التي تحدث في المحاذية وحدها

واما السبب في رؤية العنبه في الماء كما لا يخفى فهو ان العين ترى في الماء ما لا يمتد
الشعاع في القاعد والمنعطف مع ولا تباين الشعاعان لفرقهما من سطح الماء
واذا صار بعينه فصار الشعاعان متمايزين فيراها بانها في المنعطف
في موضعين متمايزين في حاله واحدة وامر دويه انما تم كلسوار عند قربه
من العين فلتوسع الزاوية السعاعيه التي يحيط اشراقها بانها تخرج عند العين
واذ رآه الاشياء البعيدة صغيرا يكون لتضييق تلك الزاوية كما مر **ف**
وقد يدرك الواحد منكم اذا انخرط احد العينين ونظر بها الى القمر فانه يرى
قمرين وكذا في حوالا **اول** النور البصري ممتد من الدماغ
عصبتين مجوفتين تلاقان قبل وصولهما الى العينين ثم يبقا عدلين ويتصل
كل واحد منهما بواحد من العينين فاذا كانتا مستقيمتين يبصر المرئي شيئا
واحد واذا انخرطت او انخرقت احداهما لم يستقامه صارت يرى ذاه احداهما
منخرقة عن محاذاه الاخرى وصار المبصر من احداهما غير المبصر من الاخرى واذا
ابصرت شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين كوقوع نور بصر عليه من محاذاتين
متى لغتين وحكم العقل بالغلط فيكون انما الخلف الوسيط في السبابة
من الاصابع في وضعها واحسنا معا شيئا واحدا كحصى مشك بوجه انما احسنا
بخصيتين والاحول العظري قلبي يرى الشئ شيئين لا عينا له بالوقوف على الضوء
بما تافق ذلك الاحول الذي يقصد الجوال تركنا **ف** وكذا انظرنا
الى الماء عند طلوع القمر فانه يرى في الماء قمران وعلى السماء قمران **ف**
هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قمر السماء بانعكاسه من سطح الماء اليه
فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس **ف**
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى والخرجن من مركزها الى حيطها
خطوطا كثر متقاربة بالوان مختلفة واذا استدارت سرعنا رايها كالحل
لونا واحدا كما نه مختلف من كل تلك الوان **ف** كل ما ادركه الحس بتأديته
الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك المبصر لونا وانتقل بصره الى لون اخر
كان اثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني فكان الراي
يراهما معا ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفوس ان يميز احدهما من الثاني فيذكرهما متميزين
وان كان الالوان باليتين وايضا ان زالت الوان عن محاذاة البصر وارتسمت
في الحس المشترك على توال لا تدرك الحس تراخي بعضه عن بعض ادراك النفس
الحس المشترك لونا متميزا من جميعه **ف** وقد نرى المعدوم موجودا

في القول بان الشعاع لزمان جسم نزع منه تدخل الاجسام وان كان عرضا نزع القول بان شعاعا ان يعرض من محل الى محل اخر لان شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجودا دائما فانه ينفذ به الى محال من ممالك تدفع به بعينه ما اوردته الاسكال على الشعاع المبصر في ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تخلل خلاء خال عن الشعاع او تدركها باجماع شعاعين من ممالك واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداله بل على هيئة مخروط مسدود ملو جو فة راسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف ونعكس منه اذا كان صفيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية من الشعاع الممتد والسطح الصفيلا وتسمى زاوية الشعاع وينفذ في القابل الشعاع ذى السطح الصفيلا ونعكس عن سطحه وينعطف في كنهه الى جانب ذى الشعاع كلها معا والانعكاس في القاطع يكونان بزادتين مساويتين للزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى مدد من جنسه اعني الى شعاع من من الاجسام ذوى الاشعة ويستعان به لتحليل كنهه اتصاله بالمبصرات فتوهم خطوطا يخرج في سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزادته محدث من تلك الخطوطا عند راس المخروطا فكل كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرأه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اصغر فيرأه البصر اصغر الى الزنق رتبة الخطوطا فيصير عند الحس لتوهم ان طبقات بعضها على بعض كذا واذا فيرأه البصر كمنقطه وبعد ذلك فيخرج اشراقا يراه اصلا هذا اعاراي القائل بالشعاع وانما القائلون بان طبقات فينفذون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطونه الجليديه بصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه البصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولتعد الى القول بالشعاع ويقول اذا انقزل من القاعد فاعلم ان النار في الظلمه اذا كانت قربه من الراي عند الشعاع في الظلمه الرقيقه الى الهواء المضى لمج ورة النار فيرأه البصر ما حولها بعونه من نورها ومميزا منها فراهها على ما يقتضيه زاوية الابصار وادراك بعينه جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمه الكثيفه فلم يرها حولها من الهواء المضى نورها وادراكها بعد ما بزادته اصغر فيراها اصغر في سائر المراتب اذا لم يكن قربه والبعيد جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمه فتوهم انما ما فلم يميز النار عن الهواء المضى بل ادها معا جمل واحد فيرأه البصر زاوية اوسع من الزاوية التي تحدث في المحاذية وحدها

النفوس البرك الانعكاس فانها متعقون لورؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة
تجسب الشعاع المنعكس في الماء والكون في نفس الامور فذا فان الماء لا يكون
عميقا بقدر طول الشجر او يكون كذا لا ينفذ فيه الشعاع اصلا وحسب ان راس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وباقي اجزائه على الترتيب فيكون
منعكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها هنا لان
الكلام الخيرة اليها **قال** واذا نظرنا الى المرأة راينا الوجه طويلا ومريضا وعوجا
بحسب اختلاف شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط المحس **اقول** المرأة الطويلة
المستقيمة في الطول والتخمين في العرض لثابت استطوانه مستدس اذا نظر اليها
بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه مري الوجه فيها طويلا وطوله بقدر طول الوجه
قليل العرض لان شعاع العرض ما سواقل عرضها ما لو كان مستقيما وذلك لان
الطول انعكس من عاكس مستقيم والعرض انعكس من عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث
يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس فيسري الوجه عرضا عرضا
بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
الوجه مري الوجه عوجا واذا كانت المرأة بحيث انعكس منها الشعاع من
موضعين او اكثر الى موضع واحد راي الناظر فيها لنفسه وجهين او
اكثرا وراسين او اكثر ومن بعضا يري وجهه منعكسا وكذلك الاشلافا
المتنوعة التي تشتمل على اكثرها كتب الراي ويحتمل لها متخذ والراي على وجه
يقصده فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهة الاحكام النفسية من المحسوسات
المتبادية السها لا غلط المحس **قال** وثانيها ان المحس قد تجسم
بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك لان المحس لا يتوقف على الشيء ومثله فذلك يحصل
الاتباس من الشيء ومثله فيتقيد برؤا الى الامثال نظن المحس وجودا واحدا متزا
ولذلك فان الالوان غير باقية عند اهل السند بل محدثا له يقال حاله في الامور
سبح البصر حكم بوجود لون واحد مستمر فاذا اختلفت لونها اختلفت افعالها في اجسام
الاشياء بل انما يجدتها حاله في الامور لانه لا ينفذ في رطبها المحس شيئا
واحد اقبلت كرا محس لا ينفذ غير مقبول **اقول** المحس لا ينفذ في رطبها المحس شيئا
ان الموجود في الزمان انما هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم
لا يصح من المحس فانه لا ينفذ على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الوجه في
فاخر الحكم لا ينفذ لانه لا ينفذ العقل والاعتقلا لا غلط اذا غلط المستعمل
الشيئين الكشاهين ولم يعقل ما يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة

فاحالة هذا الغلط على المحس ليس بصواب واما حكم الاشياء بان الالوان غير باقية فشي
لزمهم بحسب اصولهم المتشابهة عندهم وهو ان الاعداد لا يمكن ان يكون فعلها على وان الموجود
الباقي حاله في الشيء مستقيم في المور وان المورث الا انه محال واذا شابه المورث في المورث
وجودها التزموا القول بتجديدها حاله في المورث والمورث لا يجوز وان المورث على
محال الضد الاخر المقتضي لا فناء لم يتولدوا بذكر والفلاسفة لا يجعلوا في حاله في
محال محال المحس لم يحالوا الى ارتكابه ذلك والنظام من المعقولة جعل الاجسام
غير باقية لمثل ذلك ومن الحكم غير متعلقة بالمحس **قال** وثالثها ان المحس
مري في النوم شيئا ويجزم بقوته ثم يلبس في اليقظة ان ذلك الخلق كان مالا فاداء
ذلك فلم لا يجوز هذا ان يكون حاله بالشيء فيقال لنا فيه كذب ما راينا في اليقظة **اقول**
النام مري في خيال مثل ما يري المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على احواله
اليقظة حكمه بان المحس مري في واقع حق ولا يحال محس واقع وعبر عن ذلك في النام
فان غلط الاحساس بحسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس غلط
بل هو غلط النفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء
ورابعها ان صاحب البرسام قد تصور صور الاوهود لها في الخارج ويشاهد
ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على انه يجوز ان يعرف الانسان حاله لاجله
مري ما ليس بوجوده في الخارج موجودا **اقول** حكم صاحب البرسام حكم
النام فانه لا يستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس بحكم نفسه بمثل ما يحكم به النام
وفي جميع هذه الاحوال لم يعرف الانسان حاله لاجله يري ما ليس بوجوده موجودا
فانه لم يزد ذلك بل اذكر بخياله شيئا غفل معه عن الاحساس وظاهر ان المحس لم يدرك
ما ليس بوجوده في حال من الاحوال اصلا **قال** واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الامر كذلك فيما يشاهد به الامور فان قلت الموهب تلك الاحوال هو المرص وعبد الصم
لا يوجد فليس استغراقا لاي وجه استغراقا بحكم بل هو الاحمال لا ينفذ الا
بحسب اسباب ذلك فيقول الكاتب ثم ان استغراقا مما كان انما بسبب لا يجوز حصوله
ولا ينفذ عند استغراقه اسبابه لكن كل واحد من هذه الاعداد ما لا يمكن اثباته الا بالنظر
الدقيق لو امكن قلنا ان لا يجوز ان يجزم بوجود شيء من المحسوسات الا بعد العلم بتلك
الادلة وذلك ما يدل على المحس حكم المحس غير مقبول **اقول** لم يثبت الاحساس
بشيء غير واقع في موضع اصله واما تجويز الغلط فيايات هذه الامور في تجويز
فما يدرك النام والمرص فتاياتها القليل الصريح ونحن لم يثبت المورث في المحسوسات
بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضي ومن الاجوبة انما نورد ما يبين اسباب
الغش ما الذي ينبغي بعد ان حكم العقل يكون ذلك غلط الذي

الاثبات صحتها فانه كما هو سبب الانتفا السبب الواحد لا
يوجب انتفا احكام فلما لم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل
لما كان دالا على ما ذكره لثبوت انتفا الاستكالات العقل من عبور جوهره الى دليل
فليس علينا ان نجيب عن هذه الاستكالات فان اجتمعت عدم الصحة فيها اشاهد
الارواح فتدفع عند بدو العقل من غير تامل في الاسباب وحدها وانتفاها وبها
امتناع حصول المستتب عند انتفا الاسباب وعدم ذلك بما ثبت بالنظر الدقيق والجميل
قال وخامسها اننا نرى الشيء في غاية البياض ثم اذا بالغا في النظر اليه رايناه
مركباً من اجزاء حمراء صفراء وكل واحد من تلك الاجزاء انتفا في حاله اللون فالثبوت في نفسه
غير ملوث مع اننا نراه ملوثاً باليون البياض وليس احد ان يقول ان ذلك انما كان
لاننا نرى الشجاع عن بعض سطوح تلك الاجزاء الخفية الى بعض الانا نقول هذا الانتفا
في عرضنا لان الذي ذكرته ليس الا بيان العلل التي لا اجلها نرى التبدل ابيض مع انه في
نفسه ليس بابيض ونحن ما سمعنا الا هذا القدر وايضا فالجواب المرفوق يري
ايضا مع ان كل واحد من اجزاء شفاف خال عن اللون ولم تحدث فيها تغيرا كغيرها
لان تلك الاجزاء اصلها بنية لم تحصل فيها تغيرا فعلة وانتعال وايضا نرى موضع
من الزجاج النجس انتفا في بعض مع انه ليس هناك الا الهواء المحقق في ذلك الشق
والهواء غير ملوث والزجاج غير ملوث فعملنا اننا نرى الشيء ملوثاً مع انه في نفسه
غير ملوث **اول** قد تبين عند التحقيق ان البياض انما يتكون
بتعكس الضوء بين سطوح اجسام مشففة والجمد والبرق حاج مستفان ولثباتها
كان لها صوتا ومثلي كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعكسا كغيرها فيها اما اذا انكسرا
وحدث لها سطوح تعكس الضوء بعضها الى بعض فيحدث البياض فان لم يكن معها
ما يوجب التزاق بعضها ببعض في كل واحد من اجزاءها انتفا فاحالها على
اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض
واذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض ما وجب واحد البياض كما في
بياض البيض المسلوقة فانه قبل السلق كان لها ضوء ولم يكن فيها قابلية
كما في الماء وبعد السلق تعكس الضوء من ذي الضوء في سني قابلية فتحدث البياض
والا اذا كان ما يوجب السطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيها قابلية فتكون فيه
تعكس لها اذا تزبد او انجمد لجمع الامور فيه وحدث البياض في سائر
البيض المسلوقة ما يوجب فيه مع ذلك التزاق والتماسك فصار جسمها
واحد البياض ولم يكن امتياز بعض اجزاء من البعض فلا يبين للتماسك
شفاف اجزاء الواحد كما في الثلج والزجاج وظهر من ذلك ان ما نراه ملوثاً فهو

التي

في
الاجزاء
التي
التي
التي

فهو في نفسه ملوث لان اللون ليس الا العرض الموصوف بملك الصفة ولم يجز من ذلك ان كل
ما لا يكون جزءاً ملوثاً لممتنع ان يكون اجزاء ملوثاً **قال** فثبت بهذه القواعد
ان حكم المحسوس قد يكون باطلا وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الا اعتمادا على حكم
اذا اشبهنا له ملتهم بل لا بد من حاكم اخر فوقه ليميز خطاه عن صوابه وعلى هذا التقدير
لا يكون المحسوس حاكما الا بالاول وهو المطلوب **اول** قد ظهر ان المحسوس ليس
له حكم في شيء من احوال الوضع فبطل القول بان حكم المحسوس قد يكون باطلا ولذلك كان غير
معتد عليه **قال** واما الكليات فالمحسوس اعطيه البنية فان المحسوس لا
يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاما وصف الاعطيه فهو غير مدرك كما سمعنا يتقدم
ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل اعطيه من هذا الجزء فاما
ان كل كل هو اعم من جزء فغير مدرك بالمحسوس ولو ادرك كل ما في الوجود من الكليات
والاجزاء لان قوت كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود كادحي من ملكه الماهية
بل كل ما لو وجد في كادحي لصدق عليه انه فرد من افراد ملكه الماهية وذلك ما لا يمكن
وقوع الاحساس فيثبت ان المحسوس لا يعونه له على اعطى الكليات البنية **اول**
قد عرفت ان محسوسات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة والبرق نار
حارة من غير تقييد بما يوجب الحكم شخصيا وحكم مذهبنا ان المحسوس لا يتولى على
اعطى الكليات البنية وذلك بمعنى ان لا يكون ما عرفت ان محسوسات حسيات
وقد قال مذهبنا ان المحسوسات هي الا هذا الكل وهذا الجزء فافترس انه ان يكون
الحكم يكون النار حارة ويكون الكل اعطيه من اجزاء متساوية كونهما متقنين
ولما ما في محسوسه وهذا خبطا من **قال** القدر ثم الثالثة المدرك
لحتم قوت المحسوسات وقد عرفت ان البداهات قالوا ان المعقولات فرع
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علم كالكلمة والعين في الاصل القوي
من القوي **اول** اذا كان الاحساس شرطاً حصول حكم عقلي لم يجز من ذلك ان
يكون الاحساس قويا من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس
ما قويا من الكمال **قال** ثم الذي يدل على ضعف البداهات خمس حجج
التي هي الاول وهو ان اجلي البداهات العلم بان الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون ثم لنزول التفضيه ليست يمينيه فاذا لم يكن اقوى الادلة
لثبوتها فانها ضعيفة بيان الاول اننا اينا الحقول ليس على البداهات
من عرفت ان لها امثلا اربعة لحد ما ان الشيء والاشياء لا يحتمل ولا

التي
التي
التي
التي

في
الاجزاء
التي
التي
التي

و هو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون **فقولنا** **الظاهر**
 انه لا يمكن التصديق به الا بعد تصور قولنا الجسم اسود الجسم ليس اسود
 فقولنا اذا قلنا الجسم اسود لا هو محال من وجهين احدهما انه محال
 لاننا نقول على ما تقدم في قوله وهو ما يدل على ان ما هو في الجسم اسود
 اما ان يكون وصفا على ما هو في قوله واما في قوله لا يمكن ان يكون اسود
 وفي وصفه سلبى و بعض السلبى هو قولنا لا يمكن ان يكون اسود
 على ما **اول** اما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكنا لوجهين **الاول**
 فقد مر ان الكلام فيه واما قوله هو موصوفه الجسم بالسواد فحجب ان يكون وجوده
 لان بعضه هو و هو الا موصوفه سلبى و تقيض السلبى ما يجاب به السلبى
 لا ما اذا قلنا الا موصوفه سلبى بل هو من ان يكون الا بما فيه هو
 طريق عكس التقيض وذلك لان سلبى لا يمكن ان يكون سلبى لا تقيض
 و ان كان ان الموصوفه كما يسمي عكس ما ان من تلك القضية و بهذا
 الخلاصة ما به ايهام العكس ثم لنرا ان الحكم بان موصوفه كما يسمي
 لا يصفى كونها وجودية فان العدمية قد تكون ايجابية كما في العدمية
 و بهذا خلاصه في قوله **فاما** **الثاني** ان يكون امرا متبوعا لانه على
 هذا البعد من ان يكون نفس وجود الجسم و السواد و اما ان يكون
 متبوعا لهما و **الاول** محال لانه ليس من عقل وجود الجسم و وجود
 السواد و عقل كون الجسم موصوفه بالسواد و الثاني محال
 لان موصوفه الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفه
 على الجسم ملكا متبوعا لانه على ما هو محال فثبت ان موصوفه الجسم
 نفس غير موصوفه **فاما** **الثاني** ان كانت الموصوفه زائدة على
 الجسم و السواد لم يربط و جاز ان يكون ملكا لزيادة صفة للجسم
 و ان كانت صفة و يكون الموصوفه ملكا لصفة رايد على ما لم يفرغ
 السلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية تحدث بمصنوع
 الاعتبار و تقيض بعضها البعض **فاما** **الثاني** ان يكون
 الموصوفه متبوعا لهما و **الاول** محال لانه ليس من عقل وجود الجسم و وجود
 السواد و عقل كون الجسم موصوفه بالسواد و الثاني محال
 لان موصوفه الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفه
 على الجسم ملكا متبوعا لانه على ما هو محال فثبت ان موصوفه الجسم
 نفس غير موصوفه **فاما** **الثاني** ان كانت الموصوفه زائدة على

و اذا كان كذلك ان الحق هو المنفصل هو الجزء السلبى ابدالا القبول
 ما ظهر عندكم **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 الجسم على الامور الخارجية باشيء خارجية اما في المعقولات
 وفي الادقار الذهنية على الامور الخارجية ذهنية فليست شرطا و النسب
 و الاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل و اعتبارها
 و الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان عقل منها تلك النسب
 و الاضافات اي يكون بحيث اذا تفكرنا في العقل لم نعلم تلك
 النسب و الاضافات **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلبا تصور هذه القضية باخرها
 لكن لا سلم علم الواسطة و سانه من وجهين احدهما ان يسمى
 الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا و لا معدوما
 واجبا ان يكون موجودا و اما ان لا يكون الموصوف به موجودا ام محال فاما
 الموجود بالمعدوم و لو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممثلا
 بل اما واجبا واما ممكنا و لا جاز ان يكون معدوما لانه بعض الاشياء
 الذي يمكن حمله على المعدوم فتكون الاشياء معدوما فلا يكون الاشياء
 على ما **اول** **الثاني** الاشياء اعتبار عقل و الكلام فيه
 غير من الاشعارات و الاشياء اعتبارا اذا قيل على المعدوم لا يكون له
 اعتبار كذلك فان بعض المعدومات غير ممسوع و بعضها ممسوع و لا
 يمنع من كون الاشياء معدوما كون الاشياء وجوديا فان الانسان
 وجودي و بعض الاشياء ايضا وجودي و الاشياء في مكان العالم
 عدمي و بعض المكاني عدمي و هذه هي تلك المصنفات و اعيانها
 اعتبارا في كلامه **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 متبوعا لهما و **الاول** محال لانه ليس من عقل وجود الجسم و وجود
 السواد و عقل كون الجسم موصوفه بالسواد و الثاني محال
 لان موصوفه الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفه
 على الجسم ملكا متبوعا لانه على ما هو محال فثبت ان موصوفه الجسم
 نفس غير موصوفه **فاما** **الثاني** ان كانت الموصوفه زائدة على
 الجسم و السواد لم يربط و جاز ان يكون ملكا لزيادة صفة للجسم
 و ان كانت صفة و يكون الموصوفه ملكا لصفة رايد على ما لم يفرغ
 السلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية تحدث بمصنوع
 الاعتبار و تقيض بعضها البعض **فاما** **الثاني** ان يكون
 الموصوفه متبوعا لهما و **الاول** محال لانه ليس من عقل وجود الجسم و وجود
 السواد و عقل كون الجسم موصوفه بالسواد و الثاني محال
 لان موصوفه الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفه
 على الجسم ملكا متبوعا لانه على ما هو محال فثبت ان موصوفه الجسم
 نفس غير موصوفه **فاما** **الثاني** ان كانت الموصوفه زائدة على

و اذا كان كذلك ان الحق هو المنفصل هو الجزء السلبى ابدالا القبول
 ما ظهر عندكم **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 الجسم على الامور الخارجية باشيء خارجية اما في المعقولات
 وفي الادقار الذهنية على الامور الخارجية ذهنية فليست شرطا و النسب
 و الاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل و اعتبارها
 و الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان عقل منها تلك النسب
 و الاضافات اي يكون بحيث اذا تفكرنا في العقل لم نعلم تلك
 النسب و الاضافات **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلبا تصور هذه القضية باخرها
 لكن لا سلم علم الواسطة و سانه من وجهين احدهما ان يسمى
 الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا و لا معدوما
 واجبا ان يكون موجودا و اما ان لا يكون الموصوف به موجودا ام محال فاما
 الموجود بالمعدوم و لو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممثلا
 بل اما واجبا واما ممكنا و لا جاز ان يكون معدوما لانه بعض الاشياء
 الذي يمكن حمله على المعدوم فتكون الاشياء معدوما فلا يكون الاشياء
 على ما **اول** **الثاني** الاشياء اعتبار عقل و الكلام فيه
 غير من الاشعارات و الاشياء اعتبارا اذا قيل على المعدوم لا يكون له
 اعتبار كذلك فان بعض المعدومات غير ممسوع و بعضها ممسوع و لا
 يمنع من كون الاشياء معدوما كون الاشياء وجوديا فان الانسان
 وجودي و بعض الاشياء ايضا وجودي و الاشياء في مكان العالم
 عدمي و بعض المكاني عدمي و هذه هي تلك المصنفات و اعيانها
 اعتبارا في كلامه **فاما** **الثاني** ان يكون اسود واما ان لا يكون
 متبوعا لهما و **الاول** محال لانه ليس من عقل وجود الجسم و وجود
 السواد و عقل كون الجسم موصوفه بالسواد و الثاني محال
 لان موصوفه الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفه
 على الجسم ملكا متبوعا لانه على ما هو محال فثبت ان موصوفه الجسم
 نفس غير موصوفه **فاما** **الثاني** ان كانت الموصوفه زائدة على

استحال تمام الموجود بالعدم فثبت لزوم اسمي الامناع ليس بوجوده ولا
موجوده وذلك هو الواسط قول الامناع نسبة متعقولة من
متصور وجوده الحاد في التصور فليس فيها محض ولا شأنا ثابتا
في الخارج وليس في الحاد شي موصوف بالامناع لولا عقل وليس
الامناع في حد ذاته حتى يكون حيلة لولم يطابق الخارج و
الطابق للوجود هو علم ذلك المتصور في الحاد عند ضرور
لواته ذلك المتصور فليس الامناع من حيث هو وجود في العقل لمسمع
انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور في معنى متقيد في الحاد
ولا يلزم من ذلك القول بالواسط فالت وما بينهما ان مستحدث
وهو الخروج من عدم الوجود عدم اسمي عدم وسمي الوجود والا
لكان حيث صدق سمي عدم او سمي الوجود صدق سمي الخروج من
العدم الى الوجود وهو محال وان است ذلك قبول الان الذي
يصدق فيه على الما يسمي سمي الخروج من عدم الوجود او حال
يكون الما يسمي في ذلك الان هو الوجود او معدوم الوجود ولا معدوم
فان كانت موصوفة فقد صدق على الموجود انه يخرج من عدم الوجود
فيكون ذلك شأنه حال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشئ
موجودا مرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال وهذه
الاول ان سمي مستحدث صفة موجوده والاثبتت الواسطه والصفة
الموجوده لا يمكن قياسها بالمعدوم الثاني انها متى كانت معدومة
كان عدم الاصل باقيا ومتى كان عدم الاصل باقيا لم يكن المعدوم
من عدم حاصل فثبت ان الما يسمي حالة المستحدث لا يوجد ولا
معدوم قول الما يسمي الوجود موجوده الا في زمان الوجود
احادي زمان عدم فلا ماضية الا في تصور العقل كما يعرف في زمان
الامناع وكذلك في ان المستحدث فان مفهوم المستحدث على ما فستس
معنى يدخل فيه ثلثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شئ ما يدخل
في مفهومه عدم والتسبب الوجود في الخارج فالحديث معنى معقول
هو صفة يحصل في العقل عند عقل العدم والوجود المترتب عليه العقل
والما يسمي الوجود موصوفه بكونه موصوفه بالوجود

لا يكون موجود في الخارج بل انما يكون موصوفه في العقل فلا يلزم ذلك
واسطه من الوجود والعدم لان معنى الواسطه ان يكون الما يسمي
غير موصوفه بالوجود والعدم وذلك محال لان كون الما يسمي في الخارج
هو وجوده في الخارج فكونها في الخارج غير موصوفه بالوجود والعدم
الاسماء الجسم في ان انتقالها من السكون الى الحركة موجود وليس
بالسكون والابا الحركة والابا السكون في ذلك الان موجود في العقل
فقط فاذن هو في ذلك الزمان الساكن والما يحرك وبلغ منه واسطه من
السكون والحركة المتساوية والا فان الوجود الحركة لا يكون ان الوجود
في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤها في زمان ان يوجد
احدهما في بعض واسطه بينهما الكفا الجسم في الان الذي هو الفصل المشترك
من زمان الحركة وزمان السكون الان الوجود مشتا ان الوجود حركة
او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الان موت واسطه من الحركة
والسكون يكون الجسم موصوف بها في ذلك الان وهذا مخلاف ما يخرج
فيه لان الما يسمي في الان الذي لا يكون موصوف بها بالوجود المحضر لا يكون ثابتة
فان ثبوتها في حال اصنافها ما يوجد فقط فالت والا فان الاستقال لا يبدل
وهو ان الما يسمي اد اسم من العدم الى الوجود فان الاستقال لا يبدل
لا يكون معدوم ولا موجود لانها لو كانت معدومة فهي تعد لم يأخذ
الاستقال بل يكون باقية بعد كانت قبل ذلك ولو كانت موجود فقد يصل
المستقل اليه وهو حصول المستقل اليه بتمامه لا يشتق الاستقال بل يشتق
فقط فان حال حصول الاستقال لا يبدل ان يكون متوسطا من المستقل
عنه والمستقل اليه هو ان يكون خارجا عن حد العدم فان يقرر عنه
والاصل الى حد الوجود الاصغر الاول الاخذ في الاستقال والقطع
الاستقال لا يصح ان الاستقال واذا كان الاستقال واذا كان الاستقال واذا كان الاستقال
في الحركة ام اذا كان الاستقال من الاشياء فلا يكون مقال اخذ والا وسطا
والمتوسط من المستقل عنه والمستقل اليه لا يقتل الا اذا كان موجود من
وهنا لا يكون المستقل عنه ثابتا فلا يثبت الاستقال اصل والوجود
لا يثبت عنه الا اذا كان اصل ثبوت له فاذن لا يوسط من العدم
والوجود

فانه الاشكال ان قطرة من حمار الاشكال لا توارى على قولنا الشئ اما
حار ان يكون واما ان لا يكون وادان كان اقوى البديهة كذلك فاطنك بالاصح
هذه الاشكال لا يشك في غير الاذهان التي تعودت التعبد ولم
تألف النظر في الحقائق والتأطير المعتبر لا يشك في اننا اعداها ومغالطات
الحكمة الباطنة لمنكري البديهة اننا نجد العقل جازما باصوله الجزئية
بالاوليات مع ان الجزم غير انزها وذلك بوجهين الاول ان العقل
ان الاول من وجهين الاول اننا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لم نعلم
في الحال ان زيدا زيدا من وجهين الاول اننا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لم نعلم
الذي راينا زيدا من وجهين الاول اننا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لم نعلم
في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المشركين
اما على مذهب المسلمين فلهذا حدث شكل غير شكلي في هذه النوع من التعبد
في قبول عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا لكنه هائلا عظيم وعلى هذا
المعنى يكون الزيد الذي راينا زيدا غير الزيد الاول الاول
العقل جازم لا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقفا على ان الاحمال
المذكور لا يكون ذلك الجزم نظرا لا بديهة والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام
الموجود الباطن فيمكن قائلوا لو ان الموجود هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثنان
ولذا ثبتت المحترقة الى ان الاعلام تكون باجساد هذا الموجود حتى يشاهد
قائلوا ان الله تعالى قبل ان يخلق عرشا هو الفناء لا في محل وهو ضد جميع
ما سوى الله تعالى فيفنى بوجهه ما سوى الله تعالى وهو باق في زمان فيفنى
ولا يبقى عرشه لانه في الحال والاكرام وولعب النظام الى ان جميع الاجسام
والاعراض غير باق في زمان بل كحدثها الله تعالى خالصا لا اول سبب الاشياء
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادته المحدثات
الاجسام لا تفنى ولكن تغنى التماثلات التي هي اجزائها فتكون الاجل ذلك
هذا الكنه ما اعدام زيدا او ان لم يكن عند اكثر المسلمين وما لا يكون الا
مقدور الفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا
يكون الا سببا فاعلى ولا بد معه سببنا بل حتى يحصل الاثر ويعد
زيد الاول ونفسه لا يمكن ان يغنى وما ان الزيد الثاني لا يمكن ان يغنى
بهما سببه الا بعد حصول اعتدال الانسان وتغذيته ونشوه حتى
يحدث في هذه من الزمان انسانا كاملا وهذا الدعوى على المذاهب
الملاحقة غير مطابقة لما ذهب اليه من انهم يتناولون بداهة

ان ان العقل لا ان جازما بنفي ذلك العقل لا يتبع العقل في البديهة
بسبب امثال هذه المخالفات فان عقلك حال معجرات الاله عليهم
السلام فلنا ليس في معجزاتهم اعلام شئ باق فان جعل العصا حية في اعادتها
الى سقرتها الاول ليس الا سببا بل هو قوة واعزاج الناقة من اجل
والسجاد والامساك والحيات الموتى وعو ذلك امور ممكنة في العقل ليس فيها
اعلام باق وارجو ان يكون العقل المقدم دفعه مع ان بعضنا قد ادخله
لا يمكن ان يدركها ما كان الاول اننا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لم نعلم
الذي راينا زيدا من وجهين الاول اننا اذا راينا زيدا ثم غمضنا العين لم نعلم
في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المشركين
اما على مذهب المسلمين فلهذا حدث شكل غير شكلي في هذه النوع من التعبد
في قبول عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا لكنه هائلا عظيم وعلى هذا
المعنى يكون الزيد الذي راينا زيدا غير الزيد الاول الاول
العقل جازم لا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقفا على ان الاحمال
المذكور لا يكون ذلك الجزم نظرا لا بديهة والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام
الموجود الباطن فيمكن قائلوا لو ان الموجود هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثنان
ولذا ثبتت المحترقة الى ان الاعلام تكون باجساد هذا الموجود حتى يشاهد
قائلوا ان الله تعالى قبل ان يخلق عرشا هو الفناء لا في محل وهو ضد جميع
ما سوى الله تعالى فيفنى بوجهه ما سوى الله تعالى وهو باق في زمان فيفنى
ولا يبقى عرشه لانه في الحال والاكرام وولعب النظام الى ان جميع الاجسام
والاعراض غير باق في زمان بل كحدثها الله تعالى خالصا لا اول سبب الاشياء
الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادته المحدثات
الاجسام لا تفنى ولكن تغنى التماثلات التي هي اجزائها فتكون الاجل ذلك
هذا الكنه ما اعدام زيدا او ان لم يكن عند اكثر المسلمين وما لا يكون الا
مقدور الفاعل المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا
يكون الا سببا فاعلى ولا بد معه سببنا بل حتى يحصل الاثر ويعد
زيد الاول ونفسه لا يمكن ان يغنى وما ان الزيد الثاني لا يمكن ان يغنى
بهما سببه الا بعد حصول اعتدال الانسان وتغذيته ونشوه حتى
يحدث في هذه من الزمان انسانا كاملا وهذا الدعوى على المذاهب
الملاحقة غير مطابقة لما ذهب اليه من انهم يتناولون بداهة

من اختلفوا في انه بل يمكن توليد محقق متبادي ذلك التدرج كسب الى صيرورة ما ليس معلوم
معلوم ما واجهوا من اهل العالم قالوا به واللام فيه وفيه ريع يستدعي حصوله
منه انظر في ريب تصديقات متوصل بها الى تصديقات اخرى فان من
صدق بان العالم صغير وكل متغير يمكن حتى لزومه المصدق بان العالم
يمكن فلا معنى لنكره الا ما حصره ذهنة من المصدق بان المستلزم من
المصدق بان الثالث ثم المستلزم ان كانا يتبينان ان اللازم كذلك
وان كانا ظنيين اذ لا بد من اللزوم كذلك ومنهم من جعل النكر لغيره اذ
ان التصديقات المترتبة اما عديميا وهو الذي يقال النكر مجرد العمل
من الغفلات او وجوديا وهو الذي يقال النكر مجرد العقل هو العقل
وهذا كما ان الرواية باليقين مقدمها انظر الى المراد وهو تليق مقدمه
محمود التماسا لرويته باليقين على ذلك الروية بالعقل مقدمها مجرد
العقل هو المطلوب التماسا لرويته باليقين اذ لا بد من
الظن بما هو خاص منه لان هذا لا يختص بالمتقال من المبادي
المصدق بان المطالب وقد يتفق مثل هذا النظر ابتداء والاكثار ان
يستقل من المطالب اولا الى مباديها ثم من مباديها الى هذا المحصل
تمامه في ايجاد المذنب واضاف ترتيبا لصورات متوصل بها الى تصور لغز
يدخل فيه وهذا القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب وسبق ذلك تحليل
تصور الى مبادي ثلاث منها ايجاد معنى الاستقال من المجدود الى ايجاد
حتى تنشأ بعد ذلك الاستقال من ايجاد الى المجدود ولا يجد لاجام للطر
ان يقال لفظ هو الاستقال من ايجادها صلي في الدهر الى المجرى مستحصلا
مع المتقصد والفكر كحقيقة لا يطلع كانه في لفظه
مسئلة الفكر المتيقن للعلم موجود واسميه انكره مطلقا وخرج
الهند من عقرب قوا به في العادات والتدريسات وانكره في الاما
ورغموا ان العصد الاضيق منها الاخذ بالاداء والخلق لا مال الجرم
فلا يميل اليه لئلا ان كل واحد من مقتضى المثال المذكور يعني وقد
يحتاجان في الدهن اجماعا مستلزما للنتيجة المذكورة فاستلزم المتيقن
العلم موجود اجماعا مستلزما مطلقا تاما وازيد اولها العلم بان
الاعتماد اجماعا مستلزما علم لا سوزان يكون صيرورة

اذ كثيرا فكشف الامر بخلافه والازم التسلسل وهو محال وانها
ان المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاما
وجله كلف يعرف انه مطلوب وما فيه من اقسام قد يكون مصدرا
على صحة دليله اذ ما ناطقوا به في طريقه بعد ذلك صفة دليل ثان وذلك
الاجمال قائم في الثاني ومع تمام الاحتمال لا يحصل اليقين والاعتماد
ان العلم بالحق من الاكتمال معاد الدهر بل انما يندرج في انفسنا انما هي
استحصاء معلوم بعد رغبنا في تلك الاحوال بجميعها نحو استحصاء
معلوم لغز فاما ضد الدهر ابد ليس الا العلم بمقدمه واوله ذلك
غير متيقن بالاتفاق فالنكر لا يفيده العلم ولا حتى المنكر من المنكر في
الامارات يوهمن لصددها ان احلان طلب المصدق موقوف على
تصور الموضوع والحول واكتفاء بالالامية غير مصحح لنا لما
انا لا تصور الا ما نجده بحواسنا او نفوسنا او عقولنا واذا فقد
المصور الذي يوشى بالصديق امتنع المصدق ايضا وما هما ان
الاول الاشارة الى ما قد قربها منه موقوفة التي تشير اليها بقوله انا ثم
ان الاعتلال يختلف في تلك الموقوفة لاعتدافا لا يكاد يمكن ان يجرم بواحد
منها فمنهم من قال في هذا المسكل المحسوس ومنهم من قال في حساسات
فيه ومنهم من قال في الاستجزي في القلب ومنهم من قال في المزاج ومنهم
من قال في النفس الساطقة واذا كان علم الانسار باظهار الاموال واقرها منه
كذلك فكيف يكون حاله في معرفة الخفي الامر وايعدها مناجية عنه
والجواب عن الاول انه نظري والله لمسل غير الزم لان لزوم
المتيقن من الغد من ان يكون ضروريا وكاشفا ضروريا اما
انذارا وبواسطه شأنها كذلك وعنده علم كاشف ان اللازم من
انصر كاشف ضروري علم بالضرورة الحاصل علم من كاشف ان العلم
المصور مجهول المصدق والمطلوب هو المصدق فاذا وجد من
عرفته بالتصور المعلوم وعرف السالك انه معاد من بغضه الحس
وعرف الرابع انما هو عقل الطبيعة الشرطية وهي مركبة من حليتين واحكام
لمرور اعلم ان الحليتين لا يعني تستدعي تصور العلم بها حال الحكم بل
المعلوم وذلك يدل على ان اجماع العلمين دفعه في الدهر

وعلى ما مضى من هذا ان تلك الامارات غير موصوفة بحسب ثبوتها لثبوتها موصوفة بحسب
 عولتها المشقة منها وبين الحثثات وذلك من انما كان العقول
 وقد السادس ان ما ذكره من دل على حصول العلم لا على ما
 اقول حاصل الجواب عن اول شبهة السنية ان العلم بان يسمي اليقين
 المفروض على نظرنا حاصل من مقدمتين احدهما ان تلك العقول لا
 بالصدوق لصدق وثبتين وهن المقدمة ظاهرا البيان كما ذكر في المطلق
 واما ثبوتها ان للاراد في الصدوق لصدق وثبتين علم بالصدق فافترس اليقين
 المذكور علم بالصدق ووجه السببية طاعة سخا من مقدمتين ثم العلم
 بان يسمي اليقين المفروض علم بالصدق بوجهي يحصل من نفس الصدوق
 فينقطع السلسل واكحولت عن ثاني شبهة كما ذكر واما الجواب
 عن ثالثها وهو العارضة بخلط احسن فاحصل منه ان احسن بخلط
 مع انك مقترنون يكون حكمة حقا فخلط العقل ايضا مثله فاما ان
 يعترفوا بحقيقة الحكم العقل واما ان ينكروا حقيقة العلم اس
 وهذا جواب جدي واكحولت الحق ان وقوع الفلظ في البعض مع جواز
 الاختيار اذ غنة لا سوجب ذلك والاهمال غير باق مع جزم العقل
 واما الجواب عن سابعها كما ذكر واما السالك من القول بان الجزالة
 لا يجزي في العلم من غير ان الروندي والقول بان اسكل الحسوس
 من غير بعض السكال ودرجبت بحقيقتهم ان تلك الوجود اجزا تتعاضد
 بها احيوية والنسول بالاجسام اللطيفة السارية في البدن مدبر
 النظام من المحتزلة والقول بالزاح مدبر طائفة من بعض
 الالها والقول بالفسح الطائفة مدبر جميع من الالها وجميع
 والجواب عن ثمانية ما ذكره فانه مسئلة الالها جدي معرفة
 تعالى الى العلم خلفا للملاحة لنا انه متى حصل العلم بان العالم
 ملك وكل ملك ان موثقة علمنا ان العارضة سواء كان هناك معلم
 او لا يكون المعلم الا كهم من موثقة المعتزلة واما ان قال قولهم على امرين احدهما
 ان حصول العلم بان الشيء لو اقتضى الى العلم لا يقتضي العلم بلونه معل
 الى العلم الا من السلسل والساكن اما لا تعلم كون العلم صلا
 الا بعد العلم بان الله تعالى صمدية بواسطة اقلها والعجز علم بالانوار

نفذت

ولو توقف العلم بالله تعالى على قوله لنزع الدود ويزان الوجهان صحته
 عندى امس الاول فقرا احمل ان يكون عقل النبي والا امام الكل مقبول
 سائرنا مخلوق فلا جرح كان عقله مستقلا في اكل الحقائق وعقل غيره
 لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى العلم ولما السان بلان ذلك
 انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول العلم وقوله
 مقيد للعلم انما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير في بل لا بد
 من تعلم بوجهنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب عن السنية فلا بد
 من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انما بواسطه علمه ونوع عقولنا
 نعرف تلك الحقائق من جهة تلك الحقائق سواء تعلمنا ما يدل على ما منه
 وعلى هذا السبيل يلزم الدور والسلسل احسن جوا مانا نرى الى
 مستقرا من ادلة العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك ولانا نرى ان
 الانسان وحده لا يستقل بحصول اصغف العلوم بل لا بد له
 استناد هدية وذلك يدل على لزوم العقل غير في الجواب عن الاول
 ان من اتى بالثبوت على الوجه المذكور لا يحسن له ما ذكرته واما الثاني
 انه لا نزاع في الغرض لكن الامساع لمحتوم والالزم السلسل كما
 نطالبهم بتعيين ذلك الامام وتبيين انه من اجل الساس في قول
 به لا يستكروا استلزام معديات اثبات الصانع ليست جدي للقول
 هذا وهذه لا يجزى ولا يحصل به النجاة الا اذا حصل تعليم لقول
 السبي علم الامر ان اتا تكل الساس حتى يقولوا لا اله الا الله واشتر
 من الناس ان نواشوا ان ياتوا بحد لكتهم لما لم ياتوا ذلك منه ما كان
 يقبل قولهم وامثال هذا الشرة مثل قول قل بولس جدي واعلم انه لا اله
 الا الله فامر هذا القول وهذا العلم فان لم يعلموا قوله كغيرهم مع ام
 معترفون بوجود الصانع كما حكم عنهم في قوله عز وجل ولما
 سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت
 العقول كما في لقائنا العرب كمن نثبت الصانع بعقولهم وعرف
 توحيد ولا يحتاج في ذلك الكد وقد اختصه مقدمهم هذا في كلام جدي
 في قوله العقل بكنى ام لا مان كان بكنى فليس له حد من خلق حتى
 انما يحداه في من العقل وان لم يلف هو اعتراف بالاحتياج الى
 التعليم

في كتابه في الامور العرفية في كتابه في الامور العرفية

وام كلف كثيرا اثبات من مذهبنا والحق لنز المعلوم في المعقولات ليس ضروري مع انه اعانه
وهو اية وحاش على استعمال العقل في المنقولات في ضروري والابتناء ما جازا
لتعلم النصف الاول ووجه بل له والتصنيف الثاني فان العقل لا ينظر في ما
يرتدون اليه وام قولنا اننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه اجهل
الناس فخير انهم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم على انما يدعون ان
متابعته والاعتناء في ما مامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية و
غيرها حصل النجاة والافلا وضعف هذا الدعوى وتعتبر بها على ما هو ظاهر
غير محتاج اليها الى اننا نطالب بها في كل حال لا نطالب بها على ما هو ظاهر
الطلب لان النظر طلب في كل حال لا نطالب بها على ما هو ظاهر
في الاستدلال عليه بل لا نطالب بها لاننا نقول ان المطلوبه هناك لا الاول بل كون الثاني
دليلا عليه وهو معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مريكم لان صاحب هذا الجهل
جاءه يكون عالما وذلك يمنع من اقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي او
للمصادف في خلاف قولنا اما من قال اجتماع النظر والجهل المركب
في واحد بعينه متميز لذاته كاجتماع المصنف او المصنفين لجمع فان النظر
كجب ان يكون متفاديا للشك والجهل المركب معارن للجمع فاجتماعها هو
اجتماع المصنفين ومناقضة التوانم قريبة من مناقضة المزومات وقال بذلك
ابوهاشم ومن قال عدم اجتماعها لوجه المصادف كلاكل مع الامتلاء انما قال
بذلك انه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه راجع الشك وهو من ذلك
فالوا ان كثيرا من الناس يحلون من غير ان سبق شك الى اذ لا نطلب انهم اطلب ابو
استحق الاستفراغ في اننا نطلب منع ان يكون شاكيا قال
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله واجب ولا يمكن كصليها الا بالانوار
وما يتوقف الوجود على ذلك فان مقتدرنا لذلك هو واجب على ما سألنا
في اصول الفقه ان الله تعالى لا يعتد بغير علمه لا نسلم انه يمكن استحضار العلم
لان التقدير يتوقف على حصول الصور والظواهر في الصور غير مكتسبة على
مسترة ثم اذا حصل فان كان المصدق من لوازمها في الاوليات لم يلزم التصديق
مكتسبة ايضا وان لم يكن ضروريا اعتقدها الى توجبها لعدم الخلق ورجحانها
فان كان في الاول في الاستدلال الى غير النهاية بل انتهى الى الاوليات وهي غير مكتسبة الصور
المرتبها والاستدلال في تلك الصور من المصدق باثبات احد ما لا يخفى او عليه
لانه عنه لم يزد من غيرها فيرى ايضا وكذا القول في اللازم الثاني في الرابع فظهر
ان العلم غير مقتدر في هذه الامور بما لا يطاق والله عز وجل اعلم بالصواب

اصل الدليل اوله قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه
لإعادته اما المصداقات فان كانت اية عاججة من تصور في ظرفها
مكتسبة وهو الحصول في قوله اذا حصل وما يحصل في تصور التماس
مكتسب وان كان بعد الحصول فمريما وان كانت نظرية فالجمع
من حقل ما بها مكتسب والتوسيط في قوله اعتقدها الى توجبها مقدمه
اخرى ببيان على اكتساب فافهم ظاهر ان من العلوم ما هو مكتسب
اما لذاتها او من جهة الاستحضارها والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز
مخالف لمذهب اهل السنة وقوله لو صح ذلك لطل اصل الدليل الى لو صح
جواز اكتساب ما لا يطاق يمكن ان يكون وجوب المعرفة من ذلك التمييز فلا
يمكن كصليها على ان القول بطلان ما لم يطاق مبني على القول بان الامور
الارادة وهو عدم متعلق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاستدلال به ههنا
قال سلمنا ان كان الامر بالعلم لكن لا نسلم ان كان الامر بمعرفة
الله ان معرفة الاحكام موقوفه على معرفة الموصوف فتقبل معرفة الموصوف
لا يمكن معرفة الاحكام فيكون الامر بمعرفة الموصوف المكتسبة بالاحكام
اقول اما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر بل
من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال ولما اهل السنة يقولون
استماع الامر بالموصوف وامكانه بوجوبه في المستمع المتفحص منه واذا
تفحص حصل له العلم الصحيح بالموصوف وهذا هو الامر في معرفة الموصوف
صحيح وامكان معرفة الاحكام لا يوقف على معرفة الموصوف ولكن على
الاستماع في كسب الاحكام ولا يلزم منه العلم بالاحكام قال
سلمناه ولكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جائز ما لا يقتضيه المطابق
تقليدا كن او على رآه علمه السلم ما كلف احدا هذه الادلة اقول
امت المعتزلة فلا يمكن جواز الورد الامر واما اهل السنة فيقولون
ورد الامر والمكتسب به كما في قوله تعالى قل انظر واد في امثاله فظاهر مقتضى
علمه انما لا خلاف في ان مقتضى الادلة فيمن علم الكفاية او على الاعيان
قال سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم يقتض ان الظن الغالب غير كاف
والاعيان على قوله فاعلم منه غير لان الظن الغالب قد يسمى على وارجح ان
خاص وارجح الدلالة اللطيفة غير تنبيه على ما سألنا فلا يمكن بناء
الظن على التفسير عليها اقول الظن يمكن الزوال وفي اذالة خطا عظيم

وقد ورد النص الصحيح بالامر بان لا يجوز ان ينزل الخط فتنين الامر بحصيل النفع
وطعا واداء الوجوب الشرعي مثبتة بالادلة الظنية وهذه الادلة موضع النظر
بوجوب الحرمة على الوجه اليقيني **فالسماه** لكن ما الذي قيل على انه لا يلزم
الى الحرمة سوى النظر ثم انما على سبيل التبرع مذكور في غير موضع الاسام
المعصوم او الالهام او تصنيفه الماظر على ما يقوله اهل المصوب ولا ناله فلنا
انه لا يلزم سوى الاستئصال لكونه المسلم اذا نظر الى ما يراه وانقطع في الحال
وجب ان لا يمتنع على الدين لان الشك في مقدمه واحد من الدليل كان في
حصول الشك في الاول وذلك بمعنى ان يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة
بسبب ما لا يحصى في خاطره من الاسئلة **اقول** العاقلون بان الحرمة
تحصل من قول الامام لا ينكره من النظر بل يشبهون النظر بغير النظر فيقول
الامام بالقول الخارجي ويقولون كما لا يتم الا بصار الا بالامام فلا يحصل الحرمة
الا مجموعها ولو نظره المعتبر داله على مجموعها واما انما انهم لم يثبتوا حرمة
لما امكن صاحبه لانه من الله او من غيره الا بعد النظر وان لم يقدروا على الجواب
عنه واما نصه انما كان اهل المصوب محجورين على انها لا تنفرد
الا بعد طائفة النفس في الحرمة سواء حصلت من شئ او من شيء
واما زوال الاعمال في وقوع الشك في بعضها المعطيات وذلك انما يمكن
لغير المتقين كما لم يقدروا على محرابهم وذلك ان النفس لا يمكن ان
يزول **فالسماه** لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان يلزم بالارطاق قلت ولم يثبت
انه غير واجب بل انما يثبت بانها كذلك لان ما علم الله وجوبه واجب
وما علم عدمه امسح **اقول** ما لا يتم الواجب المطلق الا به
لان مقتضاها انما كانت على وجه علمه فان الذي كلفه الايمان به كلفه
نفس ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك العمل الا به وهو مطلق
بذلك السداد او لا يتم ذلك العمل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم
لنفسه وجوبه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فزول وجوبه وليس بوجوب
سوجب الوقوع فان العلم بالشئ لا يكون علمه له من حيث هو علم به ولا
فعلنا بطلوع الشمس غير ان يكون علمه بطلوعه غدا وذلك محال فان الحلال
الواحد لا يكون له الا علم واحد ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار
لاكثر منه تعالى عن مختار في فعله المحنة وهو علمه بالامر

فالسماه لكن كيف بالارطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة ثابتا
على الارطاق وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة
في اللفظ لكن في المعنى يكون مقيدة في قوله تعالى وانما الزكوة والنجاة من
هذه الاسئلة وان كان يمكن لكن التحويل على قولهم النفس كقوله قل انظر الى
اقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باجماع التخصيص بل يرتفع بالتخصيص
الواقع المحلوم وقوعه والاف لا يكون شئ بواجب شرعي لصلا واما
السؤال على ظاهر النص مع التشكيل مثل هذه الاسئلة في المجتمع **فالسماه**
مسئلة وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء والشافعية والحنفية
لما قوله تعالى وما كنا نعبد من حق نبعت اسولا ولا ان في هذه الوجوب الثواب وال
العقاب ولا يمتنع من الله شئ في افعاله فلا يلزم الوطع بالثواب والعقاب من جهة العقل
فلا يمكن الوطع بالوجوب المحجوب ابانه لانه لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذي
لا يعلم صحته الا بالنظر فلهذا يلزم ان يقول لا انظر حتى لا اعرف كون امره حقا
وذلك ينفي الى افعال الانبياء واجواب هذا الامر عليك ايضا لان وجوب
النظر وان كان عند لم يعلم الله علمه معلوم بقرينة العقل لكان العلم بوجوب
النظر عند المعتزلة متوقفا على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وان النظر لا يمتنع
الها ولا يلزم من العلم بوجوبه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل واحد
من هذه المودعات نظري والموقوف على النظر في طي فان العلم بوجوب
النظر عند من شرطه بالعلمي يلزم ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر
ثم اجواب ان الوجوب لا موقوف على العلم بالوجوب والالزم الدور بل يلزم
فانه كان العلم بالوجوب والايمان حاصل في الجملة **اقول**
حكي في النفي الشاش من جهة الشافعي وعن بعض الفقهاء
اكتفوا مع كونهم من اهل السنة انهم قالوا بوجوب الحرمة عملا والقول
بان الحرمة واجبة بواجب مقدم في المسلم المتقدم وقوله فاما الوجوب
الثواب والعقاب فلهذا يلزم ان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
والاعتزال يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب والعقاب واما
فانهم ان قالوا بوجوب الثواب للكل فلهذا يلزم انهم مقتدون بان ينقل
الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقل يثبت باسما تارك
الزم عملا بهذا الاستدلال سابقا واما قوله في معارضة المعتزلة فغيره
متوجه عليهم

وان وجود النظر عليهم ليس متوقف على العلم بالوجوب بل فالواجب
المتوقف الذي له الحق بسبب الجهل بالمنع واقية البديهة
وذلك لا يمكن الا بحرفته وذلك لا يزول بشرط النظر بل انما يزول بالنظر
واما الوجوب السعي فلو كفى فيه اذ كان العلم بالوجوب للنزاع ان يجب
على الكل ما لا يعلمونه لعل لان امكان العلم بواجبات غير الذي
يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاول والسمعة
بصدق الوجوب النظر فيها قال مسئلة هل علمنا الى اول الواجبات
منهم من قال هو المحقق ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال
هو التصديق في ذلك وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول الواجبات
المعصوم بالتصديق الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من جعلها مقدومة
والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول الواجبات
كسب كاست فلا شك انه التصديق مسئلة هل علمنا الى اول الواجبات
ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات
هو النظر فهو من باب الاحتزله وقيل اليه انما هو اسحق الاسفراحي في وجوب
امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو الحصول على النظر واما من يسمي
الى ان اول الواجبات هو الشك واما اليس صحيح ان الشك لا يكون مقدورا
وان كان مقدورا فلا يكون مرادا للعقل وسواء اهل خلاف ان يتحقق
باخذ العلم الاعتبار كما بينه مسئلة حصول العلم
عقب النظر الصحيح بالعاد عند الاشعري والتوليد عند المعتزلة مسئلة
الوجوب لا على سبيل التولد اما الوجوب فلا يزول كل من علم ان العالم
مستغنى وكل متغير فممكن مع حصول هذين العلمين في الاصل مسئلة
انما يعلم ان العالم بكونه والعلم بهذا الامعاء هو العلم مسئلة
التولد فلان العلم في نفسه ممكن فلو كان مقدورا له تعالى فممكن وقوله
بغير قدرته والقياس على التذرع لا يفيد الثبوت ولا الاكراه لانهم انما لم
يقولوا به في التذرع لعل لا توجد النظر فان صحت تلك الحجة ظهر الفرق
والا فمما هو الحكم في الاصل مسئلة الاشعري يقول لا موثرا لانه
والعلم بعد النظر حادث محتاج الى الموثرة فاذن هو فعل الله تعالى وليس
له شيء واجبا فهو موعود واحد وهو الذي هو هادي كل طاعة الشمس
مستلزم وذلك ان افعال الله المتكلمة سال انه فعلها باجراء الامعاء

وكل ما لا شك به او شكك عليه هو خارق للعاد او تادروا اما الاحتزله فلما اثبتوا
لبعض الجواهر موثرا غير الله فالواجب ان كل فعل يصدر عن علم فلا توسع
شيء آخر لا علم من الحيوان يتولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر
عنه متوسط بين العلم والجهل الذي يصدر عنه هو متوسط للاعتقاد يتولون انه حصل
منه بالتوليد ومنها قال الاشعري ان الله تخلق العلم بعد النظر على
سبيل اجراء العاد وليس لمستنوع ان لا تخلق بعده وقال المعتزلة
انه حصل من الله بواسطة النظر على سبيل التوليد هو متولد واجب
وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة الثانية وصاحب الكتاب
وافق الاشعري في كونه من جعل الله ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع
بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس لمستنوع ان لا تخلق وخالف
المعتزلة في انه من فعل الله نظر واستدل على الوجوب بالمثل الذي ذكر
وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللأشعري ان
يمنع قوله في حصول هذين العلمين في الاصل يستحيل ان لا يحصل العلم
بالسبب بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وجوده مسئلة
من الجواهر وقد منع ذلك عند طاهر العجوة الانبياء قيل وانما اخذ
صاحب الكتاب هذا القول من الفاضل في انه ذكر الباقلا في واما من
فانها لا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علم
او مولدا اسم لئلا يشعروا واما قول المعتزلة باستعمال الناس فان القدماء
من المذاهب كانوا يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي يستعمل
في العقيدة وهو الحاق فرع بالحكم مسئلة مع انما يدعون انه هو
السبب بالحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فحين ان يكون مستتب وهو
الحكم موجودا ايضا في الفرع وطلاب البعيت لا يعتمدون عليه بل يتولون
هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يقع ظنا فقط واما
تقدم المساعدة في استعماله وما فرقون بين الاصل والفرع بما يمنع
كون الحكم حقيقيا لا حكم في الفرع وان كان مقتضيا له الا لا يصل
مقال المصنف قياس الاشعري النظر في قوله النظر التولد العلم على
التولد فان الاحتزالي سافه في ان التذكير لا يولد العلم الذي هو
التذكير لا يفيد الثبوت لكونه قاسا غير مفيد للثبوت ولا الاكراه

على تقدير العلم في استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يتقوا بالثبوت المتذكر لعله سوجد في التذكر ولا يوجد في النظر
العلم ان التذكر بما حصل من قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير
قصد الناظر فان تحت تلك العلم ظاهر الفرق مسقط الاستدلال بهذا
القياس والاستعوا بالحكم في التذكر ايضا وهو ان يقولوا بتوليد التذكر
كم قالوا في التفسير بعينه وانما يمكن ذلك لان ابا شيم من المعتزلة قال ان
التذكر السامح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك لا
يكون من فعل الله والذي يفعل العبد بقصد واختيار فهو سول لان
ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله قال مسئلة المطر
الفا سيد لا يولد الجبل ولا تستلزم عند الجمهور مساوفا من الحتمية وبيل
انه يستلزمه وهو الحق عندي لان كل من اعتقد ان العالم قدس وكل
عدم مستغن عن المورث مع حضور هذين الجملتين استحالة ان لا
يعتقد ان العالم عنى على المورث وهو سهل لا يحتمل ان النظر في
الشبه لو استلزم الجبل لكان نظرا الحق في شبهه المطلق بقيد
الجهل جوابه انه معارض بان النظر في الدليل لو اقاد العلم لكان
نظرا المطلق دليل الحق بقيد العلم فان جعلت هناك شرط
الا فانه اعتقاد حقيقة تلك المقدمات قد وجوب لما قالوا
اقول اما عند الاسحاب فالنظر القاسم لا يولد الا ان
لا يتو ايا تتوليد واما عند المعتزلة فهو لا يولد والا لان الجاهل
محذور واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف
يقول اما استلزامه للجهل وكلامه ظاهر مسئلة المطر
ان الفكر لا يترتب صدقات متوصل بها الى صدقات اخرى
الصدقات التي يلزم ان كانت متعلقة بها لكونها الفكر
الصحيح والافكار الفكر القاسم الاول الفكر الصحيح
لمطابقة كل واحد من صدقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب على
الوجه الذي ينبغي والاشارة الاخيرة داخل في تصيد المصنفات
ما لا يستلزم والفكر القاسم يكون قاسدا في صدقات الشرطية او اصد
وهم من قوله ذلك ان يكون الصدقات المطابقة غير المتسلسلة
واحدة في الفكر القاسم مسئلة المطر

ان حضور القديسين في الدهن لا يمكن لحصول البيعة فان الاسان قد علم
ان هذا الجبل لا يخلو وان كل يخلو فآخر ومع هذين العلمين رما رامي
بغير منتفحة البطلان انما حصل بل لا بد من حضور المود من النظر الكسفة
اندر ارج العلم المجزئة تحت الاشكاله ومما ضعف لان اندراج
العلم في العلمتين تحت الاشكال اما ان يكون معلوما مغايرا لتقدير القديس
واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمه اخرى ايد منها في
الاشراج ويكون الكلام في كسفية التيام الاولين مسئلة المطر وبقي ذلك الاعتبار
بالاهاية له من المودات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمعد مستحالة
ان يكون شرط في الاشراج لان الشرط مغاير للشرط ومنها لا مع
فلا يكون شرطا واما حديثا بغيره فذلك انما يمكن اذا كان ايا ضمن
في الذم لصدى المقدس فقط اما الصغرى او الكبير اما عند
رجتنا عما في الدهن فلا نسلم انه يمكن الشك في القديس اقول
انه على ارسينا اصعق من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان
مغايرا للمقدس لا يجب ان يكون معلوما بالشك لان العلم وقضية
جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء من حصول
المقدس بعد الثالث والاحد والاصغر انما يكون مقدمه والاندراج
هو العلم يكون الا صغر بعض اجزئات من الاول التي وقع
الحكم بالا كبر في حيد وهدا غير المقدس ومعلوم ان العلم مشر
لا يفيد من العلم الا هذا العلم وقوله وان لم يكن معلوما مغايرا
للمقدس استحالة ان يكون شرطا في الاشراج انما يوضح اد اجل استدراج
المقدس للكهجه نفس المقدس اما ان جعله مغايرا لما معارض الصور
لما له او كعارض للمعرض وجهان يكون شرطا في الاشراج مع قوله
مغايرا لما قال مسئلة المطر العلم بوجه دلاله
الدليل على الدلول هل هو عين العلم بالدلول والحق ان منها حورا
بلثا العلم بذات الدليل كالعلم بذكر العالم والعلم بذات الدلول
العلم بانه لا بد له من شر واما العلم بكون الدليل دليل على الدلول
العلم بذات الدليل هو مغاير للعلم بذات الدلول ومستلزم له

فيلين

مسئلة المطر

مسئلة المطر

مسئلة المطر

والا لا في الدور واما الذي لا يكون كذلك فذلك ما كان حراما بوقوع ما لا يحجب عقلا وقوله
كان الطريق اليه النقل ليس الا اما العام كالعادات او احيى من كالكذب والسنه
واحد راجع عن القسمين بل ان اسما في المحل بالنقل والنقل معا في قول الذي
استند الى صدق الرسول فذلك لا يشا التي نقل عنه عليه السلام بالتواتر وان النقل عنه
بغير صدق ما كان حراما بخمس صلوات تشتغل على سبع ركنه في اليوم والليله
وامثال ذلك لا طريق اليها الا بالنقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول عليه السلام
موقوف على ما هو كذا ثبات الصانع العالم التاثير المحسوس والمكلم والماضي عن السهان
كثرت حيله لانه وعصية الانبياء والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل بالتواتر
الذي حصل العلم به من صدق الرسول ولما لا يصدق في احوال من لم يصدق به
استند عليه الكتاب والسنة قال مسئلة اذا استند للناس على
فاما ان يكون احدنا الغرض من الباني او لا يكون والادل على قسمين لانه اما ان يستند
بالعام على احوال وهو الناس في عرف المنطقين واما ما عكس وهو الاستند
واسا الباني فلا يمكن الاستدلال به على الغير الا اذا اذنا رجا محتمل وصحت
مستتر فيهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى الصور من على ان المناط هو
المستتر في كل من يستدل بذلك على ثبوت في الصورة الاولى وهو الناس في عرف
الفقه وهو في احدى قسميه مركب من القسمين الاولين ثم القياس في المعنى الاول على
خمس اقسام احدها ان الحكم المذكور في شيء يبين من وجود المذموم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المذموم كحتمنا للذم ولا يلزم من عدم المذموم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود المذموم كصحى للعموم وباسم
التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من ارتفاعها ان يثبت الاخر
ومن ثباتها ان يرتفع الآخر وبالشك اذا حكى دعوى اللان
اكثر ما ثبت له الباء او ما ثبتا الا ان كل ما ثبت له الباء في كذا الباء
ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكما يثبت لالان او اسما لكل الجيم او
لبعضه ورائعنا اذا علمنا ان الالف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم
وان كان وقت السلب والاجاب واحد كفي ذلك في مباحثه الطريق
واما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الاعتناء بالدولم في احدى الطرفين
لان دوام احدى النقيضين يوجب كذب الآخر كلف ما كان وحاميه
اذا حصل وصف في محل واحد فقد اتقيا فيه اما في احوال في
حصل ذلك الا لست وربما حصل فلا يحكم كان اللان منه هو الحكم
الجزئي في ما قيل من المناهج مدونة في كتب المنطقية
او كذا في احوال من اجمع موصلة بقول موجز وهو

وهو في غاية الحسن والبلاغ وذلك انه قسم الاستدلال الى بلديات فاما المنطقية
والاستدلال فاما من الفقه المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول
اما الاستدلال هو الحكم على ما ثبتت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة
بالاستدلال العام والقياس في المقسم فنقول ان العدد اما زوج واما فردي وكل زوج
يعد ما لو اوجد وكل فردي يعد ما لو اوجد وكل عدد يعد ما لو اوجد وهذا يعني ان
لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظاهريا او حتميا ان يكون جزئيا غير ما ذكر
بمخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حمار محرم فكل الاستدلال عند
المضغ لكون الناس في جميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني مما يقع
فيه تخلف في جزوي غير هذه الجزئيات كالمساح فانه يحرك الفكر الا على عند المضغ
واما قياسي الفقه فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصور من لا يدل على
ان عليه ذلك الثبوت بل هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك على ذلك الثبوت
من الجاز ان يكون علميته خاصة بتلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة
شروطا في علميتها اما ان ثبت ان علميته الحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى
القسم الاول اعني الاستدلال بالكل على جزئياته وصار ذكر الصورة التي يكون
الحكم فيها ثابتا حشوا لا ياثروا لصلاواتها كحقن هذا ما لفتها لانهم يكتفون
بحصول الظن والاستدلال جميعا لهما اما قوله بوجاهة حكمه مركب من احوال من
ملانه يستدل به بجزئي على كل في الاستدلال لان في الاستدلال يقتصر على
واحد ثم استدلال من ذلك الحكم على الجزئي الآخر وذلك ايضا ليس يقينيا فهو مركب
شبه الاول وليس وليس بهما سم القياس في المعنى الاول ينقسم الى استثنائي
وهو الذي يكون اما السلب او بعضه مذكورة في ما يدل والى اقتضائي وهو
الذي يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متفصل ومتفصل وفي المصطلح محمل
ان يكون الثاني وهو اللان اعم من المتقدم الذي هو المذموم كوجود العلم
ووجود الحكم فاستدل من عدم المذموم ومن عدم اللان ولا يستدل من
وجود اللان ولا من عدم المذموم وهذا ذكر المنتزح منها وغير المنتزح
في كلمات فليعلم في المصطلح استدلال بعين كل واحد على بعض الآخر والعكس
منتزح اربع مناهج واما الاقتضائي فلا بد في مقدمتيه من جزئي مشترك لهما
ومن جزئي خاص لكل واحد لهما لبيان سببا واما الذي المشترك لست
الحكم المظهر من البهائم وهو السلب وينقسم الى اربع اقسام الان
المستدل اما ان يكون محكوما به في احدى ما محكوما عليه في الاخر

فكانه شئ مشترك في وجوده تلك الماهية كذا وكذا ولو لا ان اسمها راد الوجود
 مشترك بين الواحد وغيره لما صحت هذه التسمية لولا ان اجواب الثالث
 ايضا ليس جوابا عن المسئلة فانه لا تصور مشترك في وجوده ثانيا بين
 الوجود ومن الجواب الثاني عن الوجود واللا وجود حتى اذا تغير وجود
 وتبدل احداهما بالآخر بقي ذلك الوجود المشترك ولم يمتد منه ان يكون للوجود
 لغز بار المسئلة الثانية الحذف اما ان يكون مشترك في الثبوت والاعتناء
 في انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعندنا البطلان واي
 احسين البصائر من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ومحل
 اختلافهم في دعوا ان وجود السواد زائد على لونه سوادا ثم زعموا انه مشترك
 في تلك الماهية عن صف الوجود اقول اعرف منها بان الحذف مشترك
 بين المتشع والمكن ويلزم من ذلك اشتراك متبادل من الوجود والمكن ونفي
 علم ان القائلين بان الحذف شئ منفرد عن الوجود والثابت في الحذف
 والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا يتغير ولا يتغير واسطة من الوجود
 والعدم ولا يجوز ان من الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون بالمتشع
 بعد دم بل يقولون انه منفى ويقولون للذوات التي لا يكون موجود شئ
 وثابت وللصفات التي لا يحفل الاعم للذوات حال لا موجود والعدم
 بل هي وسائر صفاتها والبصائر من حيث انهم كاي على ذلك في شئ والفاضي
 عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذات لا تعدم حولها واعراض
 وابو القاسم البجلي والبغداديون يقولون بانها لشيء والفاعل جعلها
 حولها واعراضها فاما لنا ان وجود السواد عن كونه سوادا
على ما مر فمتنع ان يكون سوادا عند عدم الوجود ولان الذات لا تعدم
 مشترك في الثبوت القابل للامتناع المحض ومتباينه بخصوصياتها
 النوعية وما به الاشتراك غير ما به الامتناع في ثبوت تلك الذات
 زائد على ما يتبادر الى المحسوس في حالها ففرضنا في معناه على الوجود
 في صفة ما لا خلاف اقول اما المحجة الاولى في عدم اللام
 واما الثانية بالزام مشترك في الثبوت حاله العدم فمعتزليون به
 في حالها في صفة الثبوت حولها انا فرضنا في مسترارة
 الوجود عن الثبوت والاصول في الامتناع ثابتا بل ان كان لا بد من

فيكون مشترك في الثبوت والاعتناء في انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعندنا البطلان واي

فيكون مشترك في الثبوت والاعتناء في انه نفي محض واما ان يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعندنا البطلان واي

ولان عدد الذوات المحددة قابل للزيادة والقصار فيكون مشترك
 واحتمل في قول به احول انهم يقولون الزمان والوقت فيقسمان
 الى ما في في الوجود فيبدأ في المحدودات قال ولان الذات لا تعدم
 فلا يكون مقدرة وان وجود حال فلا يكون متدورا عديم واذا لم يتع
 الذات ولا الوجود في الفاعل في الذات الوجود كونه الفاعل
 احول انهم يقولون جعل الذات في موضع الوجود احول
 زائد عليها كالتكليف الذي هو زائد على اللغز احول وهو الفاعل ولا
 يلزم من كون الاخراد غنية كون المكن غنية عنه قال ولان
 السواد والعدم اما ان يكون واحدا وكثيرا فان كانت واحدا ما كان
 ان كانت لانه للماهية امتنع وانها لو لم تكن لا متعدي في الوجود ولان
 لم يكن لانه مفترضا انما كان كل ما كان ملكا لا يلزم من فرضه ساعه
 حال واذا زالت الوجود حصل العدم ولا يحق الا ذاتا بين
 السمان ما هو به مما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شئ
 فيها مختلفا بالماهية فكل خلف وان لم يكن من لوازمها فكل شئ حال
 عدده مواد للصفات المتزايدة ولو كان ذلك لجاز ان يكون محمل
 الحركات والصفات المتعاقبة معدوما محضا وذلك غير المستعمل
 احول انهم يقولون السواد حال العدم لا يوجد في كنه
 وايضا ان كان متعديا فالتباين ليس من لوازمه ولا يجب ان يكون كل
 ما لا يكون لازما للماهية زائلا فلا يكون الحذف مواد للصفات المتزايدة
 والسفسطة غير لازمة قال لهم انما من المحجة الاولى
ان العدم ممتد وكل ممتد ثابت فالعدم ثابت اما ان العدم
ممتد فمتنع لوجه اولها ان العدم ممتد وكل معلوم حتمي
اما ان العدم معلوم فمتنع طلوع الشمس غدا معلوم الزوال وهو عدم
 والحق كالممكن من فعلها كتحركه الى اليمن وزوال السحاب والحق
 لا يتحرك ففعلها كالتحرك الى اليسار معلوم مع انها معدومة في حالها
 ولما ان المعلوم ممتد فلا بد اني اميز من الحركة التي اقدر عليها والتي
 لا اقدر عليها واميز من طلوع الشمس من شروقها ومغربها

والشك

والله اعلم على الحق كبرياؤها بوجوه غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى
للتغير الا هذا وانما يتغير على قدر على الحركة بينه وبينه وغيره على خلق السما
والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلو لا امتياز
بعض هذه الوجودات عن بعض والا لا يحال ان يقال ان ما يصح من فعل هذا
او ايصح ذاك وما يشي ان الوجود لما قد يرد شيئا ولكن شيئا لا وان كان
المركب والمركب بعد معدومين ولو لا امتياز المراد ان المركب قبل الوجود
لا يحال ان يكون احداهما مراد والآخر غير مراد فثبت بهذه الوجه البلية
ان الوجودات متميزة وامسا ان كل متغير ثابت فلا لا ان يثبت بالثبات الا
لوز هذه الامساات في انفسه متجينة ومحققة ومن العلوم بالضرورة ان امتياز
هذه الامة من تلك لا يحصل الا بحصول الابعده محقق هذه الامة ومحقق لا الاخرى
فعلينا ان هذه الامساات محققة في العلم الحجة الثانية ان المعدوم
الذي هو معدوم المستبعد ولا يجوز ان يكون الامساع في شيئا يتوفا والا لكان الموصوف
به ثابتا فيكون المساع الثبوت واجبة الثبوت بعد خلوها ولا يمكن الامساع
في شيئا فيكون الامساع هو ما ضرره انه لا بد من المتناهي من كون احداهما
ثبوت في الموصوف بالوصف الثبوت في ثابت بالمعدوم الممكن ثابت في الحول
في الاول لا سلم ان كل معدوم ثابت في الثاني لا جوابه عليه عارضا في صورته
او كما اننا تصور شيئا ليس تعالى ولولا اننا تصور والمعين عارضا لا يحال
ان يحكم عليه بالامتناع ان ما لا يتصور لا يمكن ان يحكم عليه وما هو انما هو
بحر من زندق وجبلا من ثبوت وحكم بامتناع بعض هذه الامساات
في بعض مع انها غير ثابتة في المعدوم لان الجبل من الياقوت عيان في احسام
فما مشبهه اعراضه وعندكم ما هيات اجزاء اخرى والاعراض وان كانت ثابتة في
المعدوم لكن اقوا من موصوفه بالاعراض حال المعدوم فلا يمكن تثبوتها في المعدوم
مما يشانه جبل حال المعدوم والتمش اننا تصور معدوميات هذه الامساات
قبل وجودها في الوجود وحكم بامتناع بعض تلك الوجودات عن بعض فاني كما انتم
امتياز ما هيبة الحركة بينه وبين ما هيبة الحركة ليست قبل وجودها في الوجود فلو لم يكن
امتياز وجود احداهما عن الاخر في وجوده لكان في الوجود فلو لم يكن
العدم بامتناع الامساات محققا في العلم بامتناع هذه الوجودات
محققا في العلم وهو باطل بالاساق ولان الوجود مناض العلم ولا يجمع
حال في الوجود انما يمتنع ما هيبة التكرار في الوجود فلو لم يكن الوجود في الوجود
الامة بامتناع في الوجود لان الامة كانت عارضا في الوجود فلو لم يكن الوجود في الوجود
على وجه مخصوص في الوجود بامتناع في العلم بالاساق وادان ان كان الوجود في الوجود

بعضه
بيان

فان

جميعا

ان مقرر ما هيبة الحركة بانها لا توجد ولا معنى
و من سائر الامساات وكذلك فعل المتحركة والسالكية قبل حصولها مع
انها في سائر الامساات الحجة الاولى في العلم فثبت بهذه الوجه ان المعدوم
الذهني لا يستند في محقق الامساات خارج الذهن اقول حاصل ما
اورده من هجوم على الوجود ثابت هو استناد اليه في الحجة الاولى بالغير على
الثبوت واشتات الامساات في العلم والقدرة والاركان حال لوجن العلويات
والاعدادات والمرادات معدومة وادعاه ان الوجود بعض الصوت
بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامساات باطل الامساع والامساع غير ثابت
في بله ثابت وفيه لا يحجج لست لمرضية عدم فانهم لا يقولون بثبوت
الامساات والامساع وثباتها وحاصل الجواب العارضة باشتات الغير
في الامساات والمركبات والاحوال كما لو جود والتراسب والمتحركة والسالكية
وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر في هذه الثبوتات ذهنية وهي لا تستند في ثبوتها
ما اريد فالتسليم ان اردت تضيق الكلام على احتم قبل
ما الذي يعني بكون المعدوم معلوما ان عنيت به ذلك التقدير من الامتناع
الذي يحله في تصور المتسعات والمركبات والافاضات فذلك معلوم لكنه
لا يمتنع في تقدير الامساات في العلم بالاساق وان عرفت به لا راد في ذلك
فلا بد من اقله تصور كماله في الحجة عليه فانما من وراء المنع في المقاييس
اقول هذا ما كيد العارضة ومان عدم الفرق بين ما يقتضيه ويدعي
ثبوتها ومن ما لا يقتضيه من الامساات في الوجود في الدهر قال
واما قولها بالمعدوم مقدور والمقدور بمعنى ان المقدور انما ان
يكون ثابتا في العلم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فاما ان لم يكن
اشتات الثبوت محال وادان كذا كذا في العلم ان يكون معدوم او ان لم يكن
ثابتا كان ذلك غير ثابتا فان المعدوم في ثبوت وجوده لم يكن ثابتا
كونه مقدورا على كونه ثابتا في الجواب عن قولهم المعدوم مراد من الوجود
ثابت اقول انه نقول انما القدرة والاركان في العلم في السات في
جعله موصوفا بالوجود الذي هو لوجود الثبوت وانته ما بطلت ذلك
مان فاست اني اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبداهة ولم يمتنع في ادان السات
ان دعواكم بان المعدوم شيء باطل بالبداهة ويستخرج من هذا المصطلح
بالبطلان في الجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه كونه ممكنا اما
ان يكون ثابتا في العلم او لا يكون والاول باطل لعدم الذات في الوجود

28

مؤا

الممكن

متنع عليه الخيرة والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعله سمة لها وان كان لها
 كان الامكان وصفا لما ليس بثابت في العدم وحسب لا يمكن الاستدلال بالامكان
 على كون الممكن ثابتا في العدم اقول قد مر انهم يقولون بذلك ولو قالوا
 انهم لم يثبتوا امكان الساتر في العدم موجودا في الوجود بالوجود بعد العدم
 والامتنع من ذلك في وجهه من الذاتية بل بغيره حيث حصل له صفة بعد ان لم يكن
 امضا لا يمنع من جعله المنفرد على المتنع على الساتر والامكان كل
 ممكن ما يتأخر بوجوده عند ما كان تفصيل حول العلاقة
 في الحدوث زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبلي وابو اسحق بن عياش
 اخيار وابو العباس الباسي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش
 والقاضي عبد الجبار راجع وتلازمة ان المعدييات الممكنة قبل وجودها
 في الوجود ودرجات واعيان وحقائق وان تأخيرها عن الوجود ليس في فعلها
 ذات بل في جعل تلك الذات موجودة وانفقوا على ان تلك الذات متباينة
 باشتغالها وانفقوا على ان الشايت في كل نوع من تلك المعدييات عند
 غير متناه اما العلاقة فقد انفقوا على ان الكمالات ما هيها غير وجودها
 وانفقوا على ان يجوز تعدي تلك الالهات عن الوجود الخارجي ما حصل
 المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج ومثل يجوز تعديها عن الوجود
 مع الخارجي والذاتي نصيبين منها في انتقال الاول من الساتر الى الشاف
 على انه لا يجوز ومنهم من يجتزعه وانفقوا على ان تلك الالهات لا يوصف
 بانها واحدة او كثيرة لان الوجود في الوجود والكثر في الخارج هو السواد
 فاذا اعتبرنا السواد فقط في الوجود لا يمكن ان يحكم عليه بالوجود
 والكثر في الوجود فاعتبرنا مع السواد غيره وذلك فينا فنقول انما اعتبر
 ان السواد بل لا يميزه لا شئ من الوجود والكثر وانفقوا على ان
 الالهية غير كمالية قالوا لا كلاما بغير محال انما هي عند ارباع ذلك
 السمة ولو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير
 ان لا يتبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا
 محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم
 عليه لا بد من بقائه عند حصول المحكوم به فليكن ان يكون سوادا
 قالوا لا يكون سوادا في محال ذلك الحيز فليكن محالها
 الذات الحدودية على انها باسرها متساوية في كونها ذاتا
 وان لا يحصل من غيرها من الصفات ثم جعلوها

فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس وفرادهم منها ان ذات
 الجوهري موصوفة بصفة الجوهري وذات السواد موصوفة بصفة السواد
 وذهب جماعة من عياش ان تلك الذات محترقة عن جميع الصفات
 والصفات لا تحصل الا زمانا في الوجود ثم القا يكون بالصفات في عمومها
 ان صفات الجواهر اما ان يكون عامدا الى الجواهر وعلى الخيرية وكلها
 يكون مشروطا بها او الى الافراد وعلى ما في الجواهر واما في الالهات اما
 الجواهر فتدبر الصفات اربعة احدها الصفة الحاصلة في حالتها
 العدم والوجود وعلى الجوهري والماهية الوجود وعلى الصفة الحاصلة
 بالاعمال والماهية الحيز وعلى الصفة الثانية للحدوث الصادرة
 صفة الجوهري بشرط الوجود والرابعة الحصول على الحيز وهو الصفة
 الحاصلة بالاعمال فالواو ليس للجوهري في الوجود صفة راسية على الالهية
 وليس له يكون اسود واسف صفته وكذا التوافق في كل من غير مشروط
 بالحيز واما الالهات فالصفات العامة الى الجواهر غير محمولة بها
 واما العامة الى الافراد فلهذه الصفة الحاصلة في العدم والوجود
 والصفة الصادرة عنها عند الوجود وصفه الوجود فلهذا هو السواد
 الذي استقر جمهورهم عليه في قولهم على ذلك في الشاف وابو اسحق بن عبد
 الجبار وابو رشيد وابن متويه ومنهم من خالف من هذا التفصيل
 في قولهم لحدس ما لا يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق
 بن عياش زعموا ان الجوهري هو الحيزية ثم جعلوا السواد
 في عموم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهري كما ان موصوفة بالجوهري
 فهي موصوفة بالحيزية لعلنا فذهب الجمهور الى ان الجوهري حال
 عدمه حاصل بالحيزية وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون الحيزية
 حاصلا في الحيزية هو الوجود فالحيزية قبل الوجود من صرف الحيزية
 لكنه غير حاصل في الحيزية في غير الحيزية ان الحيزية حال العدم كما
 لم ينع اضافة بالحيزية لم ينع اضافة بالجوهري فلهذا ابيت الذات
 خالية عن الصفات وتاسر اجعلوا في الوجود هل يكون متساويا
 في الفكر انكون الا ابو عبد الله البصري فانه حاربه وبالتشاقفوا
 في الجواهر الحدودية لا يصفها بانها اجسام حاكمة العدم الا بالحيزية

أخيرا طاعة قال به وراعى استفتوا على لزوم العلم بان العالم صانعا عالما فاعلم
حيث حكمنا مرسله للرسول ملكنا الشك وان لم يوجد وجود ام لا الى ان يعرف
ذلك بالدليل لانهم لا يجوزوا انتفاء الوجود بالصفة لم يلزم من انتفاء ذات لشيء
تعالى لصفة العالمية والحق حربه كونه موجودا فلا بد من ذلك منفصلا و
انتفى الباقون من الاعتقاد على لزوم ذلك جهالة والاربع ان الحرف ووجه
الاحتساب المتحرك الا بالليل فو ————— هو انتقل المراسم وليس
موضع حيث والحق بالحدوث ان الكليات غير محولة لم يقولوا بانها غير
مبدئية بل قالوا اذا فرضت ما فيه فكونها تلك لما فيه لا يكون جعلها على
وكان حربه بالحق بعد فرضها تلك لما فيه وقول المعتزلة ان ما شرعنا على
ليس جعل الذات ذاتا لشيء كذا لانهم جعلوا الذات الوجودية
ثابتة في الازل غير متغيرة فاعل ولا جعلوا الذات مساوية في الذات
اختصاصا الى اثبات صفات الاختصاص والافان الكل نوعا واحدا و
الاعراض المشروطة ما يحوي على الاعتقادات والظهور والافان والقدار
والشهووات والنفارات والالام والارادات والكرهات وهي
مع الحسوس عشر والموت عند على امضا منها والحيز على الصفة
المختصة بما يحولها التي لا اجها كحاج الى حيز وتفضيلها كحيز وهي
مشروطة بالوجود اما ان كان في المصلحة كحصول الحيز لكون الحيز
متحركا او ساكنا او متحركا او مسقرا وهي معللة بالافان التي هي الحركه
والساكنون والاصحاح والاختراق بشرط الوجود والاصحاف بالوجود
يكون بالفاعل ولا اعراض بول الحيز والاصحاف بالوجود والاصحاف
لا اجها كحاج الى محل وادلة كل فرع منهم والكلام فيها وعليها كثر لكتبا
عليه الفائده ملتمح من غيرها قال المستشرق الذي يقول
انه لا وجود من الوجود والقديم حلا فالقضي وامام للمؤمنين وادبي
ما شتم وانتاعه من الاعتزلة ما هم ابقوا واسطة سموا بالاحمال وهدوا وما
ما بها صفة لوجود الا بوصف بالوجود والقديم لئلا ان الوجود حاله بان
كما ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له كسوف سحره ما لا يكون
والاول بقاء الوجود والثاني هو القديم وعلى هذا لا واسطة في القسمة
الا ان يفسر الوجود والقديم بغير ما ذكرنا فحينئذ لا واسطة
الواسطة على الذات والوجود بغير التبع للظواهر

القسمة

القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ماله كسوف والى ليس له كسوف هو القسمة
الى الثابت والمتغير ومن الاحتمالون في ذلك ولا يشترط من الثبوت والشي
واسطة لكنهم يقولون ان الوجود لخص من الثبوت والوجود لكل ذات له صفة
الوجود والمعدم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات
او حيز لا يكون موجودا ولا معدوما ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة
ما هم يعنون بالذات والشي كل ما يعلم او يحزر عنه على سبيل الاستعلاء والصفة
لكل ما يعلم الا بتيحيه الغير وكل ذات لما هو هو او معدوم
سأل على كل ذات ليس له صفة الوجود وكذا ان يكون له غير تلك الصفة
الصفة لا لا جها من من يثبتها للمعدومات والحد الذي ادره كمثل
معدم بذلك والحق ان خلاف ذلك المسار راجع الى تفسير هذا العالم
قال ولهم ابايهم الحق الاول قد دلتنا على لزوم الوجود
وصف مشترك في من الموجودات ولا شك في ان الموجودات متجانسة
ما يباينها وما به الاشتراك في ما به الامتنياز في وجود الاشياء ما يباينها
ثم ذلك الوجود اما ان يكون مجردا او موجودا او لا وجودا ولا معدوما
والاول محال لان الموجود في مناهضة للمعدم والشي لا يكون عين للصفة
والثاني محال لان الوجود في الوجود لان مساوية الوجود في الوجود
الموجود ولا شك في انه محال لما يباينها ما وما به الاشتراك في غير ما به
الامتنياز فالوجود المشترك في الوجود والاشياء الموجودات
مخصوص ما فيه الوجود التي بالامتنياز فيكون للوجود وجودا
ولكن التسلسل وذلك محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم
القول به حجة عليها لهم من عمران رضوانه فان الوجود و
المعدم معدم ليسا متجانسين فان طرفي القضي يجب ان يقتضيا
الاعمالات وهنهم الممنوع ليس الوجود ولا معدوم والاحمال ليس الوجود
والا معدوم فتقوله الوجودية مناهضة للمعدم والشي لا يكون عين للصفة
او موافق لصورته والصواب ان يقال الموجود والمعدم لا يجمعان
لان الذات الموصوفة بالوجود لا يكون غير موصوفة بها والوجود
لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود
قال الحجة الثانية الاما تان التوجيه مشتركة في الاشياء

كانوا انما على ما هو في الوجود والاشياء والاشياء في الوجود

وهو موجب القول بان كمال القول
اصطلاح المصطلحين فابهم سموا بالاشياء والاشياء في الوجود
واللغة الاختلاف في الشيء نفس الشيء مثل قال ما ان الاول موجود
لهذا ما ان السواد والابيض مشترك في اللون وليس الاشتراك في
مجرد الاسم لاننا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد لم نضع للسواد
والابيض اسما واحدا لئلا تعلم بالضرورة ان بين السواد والابيض من
الشيء نسبة ما ليس من السواد والحركة وذلك فان الاشتراك في الشيء لا يكون
مستلزما الى اللغات ما سميها وهذا النوع من الاشياء معلوم لكل العقلاء وما بها
ان العلوم المتعلقة بالحوادث المحلوكات المتغيرة مختلفة ثم انما نجد
العلم بمحدود ونخرج منه العلم بالتقدم والاعلم بالحدث والاعلم بالوجود
والعرض والمحدود ليس هو الشيء بل هو الحيز فنعلم ان العالمية وصف مشترك في
بين هذه الالفاظ المختلفة وما فيها انما نقول الممكن انما هو وجوده وعرضه
فلولا ان العرضية وصف واحد والزم لكن التقسيم محصورا في
ثاني انه اذا ثبت ان هذه الالفاظ مشتركة في بعض الوجوه ومختلفة في
الغير فالوجه انما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودا
ولا معدومين والاول باطل والآخر قيام العرض والعرض الثاني باطل
لاننا نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست اطلاقا حرة بمعنى الثالث وهو
الاطلاق والوجود ما ان الاول ان الكلام في الوجود يدل على وصف
مشترك في ام لا قد تقدم وزان ان نسا على ذلك ونقول لم لا يجوز ان
يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهية
الموجودة في الوجود وفيها لكان في خصوصياتها ملتبسا بالسلسلة
لانما يكون في الوجود مشترك في وصف مشترك في وجه مشترك في اما اذا
كان الاختلاف في الوجود في السلسلة مساوية ان الوجود اشكال
الماهية الموجودة في الوجودية ونحو كقولنا بقيد عدمي وهو ان الوجود
وان كان موجودا لكن ليس معه شيء لغز والماهية الموجودة وان الوجود
لكن لكان مسمى الموجود لغيره وهو الماهية واذا كان الامر كذلك
يلزم ان يكون الوجود موجودا لغيره بل يكون موجودا في
ماهية وعلى هذا السبيل سيقطع السلسلة ثم قالت النساء ان
ما قبل ذلك مشترك في الوجود على هذا الوجه الذي هو

وهو انما كان في مختلفه خصوصياتها مشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف في مشترك في ذلك ليس موجودا ولا معدوم فابهموا الواجب
فالاول هذا المعنى ان يكون كمال حال الوجود في الوجود لان الوجود
التي يثبتونها لا شك انها متشابهة في خصوصياتها ومختلفة في عمومياتها
حالا وما به المشاركة غير ما به الماهية فيلزم ان يكون كمال حال الوجود في
الماهية ما انما المتشبهون في وصف الاول هو الذي عليه يعوّل
انما هو ان كمال الوجود في الشيء مثل والاشياء في الشيء في السلسلة
فالتشابه اما الاول وضعيف جدا لان كل عرض يشبه العقل فيها فاما
ان يكون المخصوص من احد ما هو المخصوص من الآخر فلا يكون ولا يوجد
المثل والثاني هو الخالف فنعلم ان القول بان ثابت امور من الامور في الشيء مثل
والاختلاف في كماله واما الثاني وهو السلسلة السلسلة لما ظهر انما متشبه
جوزناه انما السلسلة في كمالها في اولها وانما ثابتات
الصانع القدر على كل ذلك في هذا يحصل كل الماهية في الشيء الذي قوله ان
هذا الالتزام غير وارر على القائلين بان كمال الوجود في السواد و
المساخر مثلا نستدل ان الوجود في كمالها في السواد والماهية في
وعلمنا ان ما به الاشتراك ما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سلسلة في الوجود
انما السلسلة من ثابتين احدهما لونه سوادا والاخر وجوده اما الوجود
والسواد هما كمالان حقيقيتهما مشتركان في الوجود لكن لهما ماهية
ليست واحدة بموتنة لانه لا معنى لكمال الوجود في الوجود او معدوم
في اوله ان الاشتراك في وصف سلبى لم يلزم ان يكون الوجود في
قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون كمال حال الوجود في الوجود فاما الوجود
عدم ما لهما الاول والآخر في مشترك في الوجود في الوجود في الوجود
والله اعلم الذي هذا لهما واما الثاني لست في الوجود في الوجود في الوجود
انما السلسلة ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز
موجودين قوله يلزم قيام العرض والعرض فلما هذا اقرب الى العقل من
اشياء الواسطة من الوجود والمعدوم ويعوّل البقاء في كماله
انما على الزعم ان يكون كمال حال الوجود في الوجود في الوجود
الصفات المشتركة لا محلو من ان يكون موتنة او يكون والسلسلة كمالها
ان يكون في كمالها في مشترك في ملك الصفات او يكون

والاشياء في الوجود والاشياء في الوجود

اقول لهم ان يقولوا يلزم في الاجناس والنسب مثل ذلك بل في
الاجناس صراحتي تحت نوع واحد فانك ان جعلت المصنوع او الشخص صاحب
ذواتا واحسبته في الاسان لو ازم لما كان نشا جسيما و الالسان
جزءا لا هية ولا نفس فان اللوازم انما يلزم بعد تقوم الملزومات
وانما من مقتضى اكثر من المسكن ان المختار يرجح له عدد درجته على
الرجح لا المرجح فان يجوز ان لله تعالى في بعض بعض الذات صفات
من غير من هذا على قول من يقول ان الصفات لا يوجد الا مع الوجود
وايضا لم تعرفت ان لا مرجح هناك عاينه ما في الباب انك تقول الاول
على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ولا يجب على المذاهيب كما فترت
الذات بما ان يعلم ان خبر عنه لزمهم القول بان الذات مشتركة
والحق صحتها ان يعلم ان خبر عنه من لوازم الذات او عوارضها
فان تقسيم الوجودات الى وجودات امان يكون واجب
التيوت لذاته وهو لله تعالى واما ان يكون بل من السموت لذاته فهو
ما عناه فان قيل الواجب لذاته لساوي ساير الموجودات في اصل
الوجود في الخلقها في الوجود و ما به الا شرا كل غير ما به الامتياز
فان وجد غير الوجود ولا ياندرك المفارقة من قولنا الموجود واجب
ومن قولنا الوجود موجود ولو كان الوجود هو للوجود لما سقى
الفرق و اذا ثبت ان الوجود غير الوجود مستو في امان
لا يكون منها ملازمه او يكون والادل محال والاصح ان يقال كل منهما
على غير ما كان التوكل ذلك الوجود في الوجود وكل ما كان ذلك
استحال ان يكون ولها لذاته ولها بل ان التوكل الوجود
في الوجود وذلك بحال اذا الوجود تحت الوجود يستحيل
التعقبات في المنعوت واما الثاني فيكون منها ملازمه
والمحال ان يكون كل واحد منها معقرا الى الآخر
و محال ان يكون الوجود مستقرا في الوجود والافكل هو الوجود
في الوجود فقلت اقول لو كان الوجود المستقرا في
الوجودات بالانوار لم يكن الوجود كونه بل هو للوجود
او الوجود مستقرا في الوجود كونه بل هو للوجود

في الوجود مستقرا في الوجود كونه بل هو للوجود

والعاني الشك في على سبيل الشك في بعضي المتكلمين بعضها لشيء استلزم
غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم ذو الوجود
وساير الانوار لا تقتضيه لكون النور مشترك في نورها وسائر
الانوار بالشك في ما لا يلزم كون الوجود معلولا
وكل معلول يمكن لذاته وكل يمكن لذاته واجب بجلته قبل هذا الوجوب
وجوب له لا الى نهاته وهو محال اقول بل من كون الوجود
لا انما كونه معلولا وواجب الحق في الوجود والامكان والامتياز في المصور
محقوله يحصل العقل من استنباط المتصورات الى الوجود الحادث
وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست
بموجودات في الحادث حتى يكون على الامور التي يستند اليها او
معلولا لها كالمصورين وان كان معلولا لمن يتصوره لا يلزم
علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث
اذا اعتقده عاقل مستندا الى الوجود الحادث لزم في عتقه معقول
هو للوجود محال و محال ان يكون الوجود مستقرا
لوجود لان الوجود تحت الوجود وليست فيكون مستقرا
اليه ملوك الوجود معقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال
ان يكونا معلولا علة لان ملك الحد اما ان يكون موصوفه بها او
صفة لها او لا موصوفه ولا صفة والادل محال والافان ما ليس
بوجود ولا واجب عليه لما ليس بوجود موصوفه والحدوم
على الوجود والوجود هذا صفة والله بل من كون الوجود معلولا
وهو محال على ما تقدم والتأني محال والاعاد الاشكال في كونه ذلك
الذريع والمالك محال لانه بل من كون الوجود الواجب لذاته
مستقرا الى علم منصف هذا فقلت اقول هذا كله انما
يلزم على عدم كون الوجود والوجود موجودين في الخارج
متباينين وذلك محال فان الوجود سلب
لانا نقول انه تاكد الوجود في الشيء لا تاكد في نفسه ولانه يقتض
اللا وجود الذي هو عدمي لكونه محمولا على العلم بكونه وجود
لما كونه سلبيا لكن يستحيل ان يكون المعنى للوجود هو

في الوجود

مسألة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زائدا عليه اذ لو كان
 الوجب متبعا للوجود كان الترتيب اصلا لا محال وهو محال وان كان باعيا
 لزوم ان يكون ملكا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ملكا بالذات
 فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ملكا وارضا هو وجوب ذلك الوجوب انما
 يكون لوجوب موثوق على هذا التقدير فقبل هذا الوجوب وجوب لغز الالهية
 فهو من باب الوجوب والا مصاع كقياسات التقسيمات الموضوعات اما
 المحجوزات فهي بخلاف الموضوعات والمحجوزات تابعة لما اقول
 جميع ما قاله الاستدلال والمعارض فيه مبني على كون الوجوب لغيره هو
 عارضا للوجوب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر في المعارضه فان وجوب
 المتضايف لا يكون جزاء في موضوعاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كقوله عقليه
 لا تقتضيات محجوزاتها الى موضوعاتها والكتفيه العقليه لا يكون مستتبعة للاشياء
 اشجاره بل تكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنه كونها متعلقه به
 من الامور التي وجبه ملكا وفي عبارة صاحب الكتاب فهو فان الواجب ان يستل
 كيفيات التقسيمات المحجوزات الى الموضوعات ما في
 بالذات لا يكون مشترك بين اثنين والا لكان موضوعا لما به تماثلها وجوبها
 والآخر فلو كان كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وبما به الامتياز فان لم
 يكن من جنس من ملازمه لان الصاعده معلول على منفصله من اختلف وان كان
 منها ملازمه فان استلزمه من الهويه الوجوب كان الوجوب معلول العبره
 خلف وان كان الوجوب مستلزما للكل الهويه لكل واجبه هو بالسر هو
 لم يكن واجبا فيقبل عليه من انشاء على كون الوجوب وصفا شوبيا
 وهو باطل والا لكان اسارا خلا في المايمه او خارجا وكلها باطلان
 على ما تقدم ولانه لو كان شوبيا لكان مساويا في الشوبت اسارا للماسات
 ونحوها لانه لا خصوصيه فوجبه غير ما هيته فالصاف ما هيته هو
 ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير الهياه وان لم يكن
 واجبا كان ملكا فالواجب لذاته اولى ان يكون ملكا لذاته لانه
 حلت وانما هو بناء على كون التعيين وصفا شوبيا زائدا وهو باطل
 على ما بينا في ارشاد الله تعالى ايضا هو معارض بما ان واجبه الوجوب
 مساو للممكن في الوجوديه ومخالفه في الوجوب فوجبه وجوبه
 معارضه وهو التقسيم المذكور في اول الباب وقد مر في هذا
 لا جواب الاقوال انما هو وجود مقوار على الارب والملك بالاشياء

لا محاله

في صوابه في كل حال

اللفظ في قولنا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجب
 بالاشياء في قولنا قد اقول ان لزوم الترتيب من تقدير كون الوجوب
 مشترك كما بينا اشبه كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد بينا ان كل مرتب
 ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزم من الهويه الوجوب ان الوجوب معلول
 الغير لا يخلو من شرط ان يحلف يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب
 اما ان كان مقتضى مقتضى الوجوب وان وجوبه محجوزا الى هويته لم يلزم
 كون الهويه معلولا للغير بل يلزم منه كون الهويه غير وجبه ما في قوله
 انما يكون واجبه بصفه مقتضيه ذاتها ولو قال لا الاول الوجوب بصفه
 فهي غير واجبه بدورن الموضوعات فيقول معلول الغير حصل موضوعه
 ولا يقتصر اضر عليه يكون الوجوب غير مبني على ما اطل على مرهيه فانه
 يقتضيات اللاهوجوب المحمول عليه العلم فالوجوب يكون محجوزا عليه
 قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ملكا ما لو وجب لذاته اولى ان يكون
 ملكا اما ان لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارض فيه كون الوجوب
 مساويا للممكن في الوجوده فقد بينا ان مشتركهما في الوجود ليس
 بالتواطؤ والمهرج الذي هو بوجه اليه اجيرا ان الوجوب بالذات
 مقول على الواجب بالاشياء في قولنا لا يقتصر على ذلك لانه قد بينا ان كل مرتب
 التحجير لا يدرى الى اي شئ يتأدى لانه لا يبالى بالتضايف والنزاهة لا تخلقه
 من خبرته وان من الواجب ان يقول كما قال الحسن من الحكم الواجب لذاته
 لا يحيل ان يكون محجوزا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا
 لها او ذاتيا لاجدها عرضيا للاخر فان ذاتيا لها فمخصوصه التي بها
 تماثلها وكل واحد من الاخر لا يمكن ان يكون دخلا في المعنى والا فلا امتياز له
 خارج منضا في المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد
 منها ملكا من حيث هو موضوعا لغيره وان كان عرضيا لها او لاجدها
 فمعرضه في ذاته لا يكون واجبا لاسان الواجب لذاته هو المعنى المشترك
 لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير اختصاص من الاشياء
 ما في ميل المحقق سلبى وكل واحد منها يختص بانه ليس الاخر فليس سلب
 الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وهذا يكون لكل واحد منهما
 بعد حصول الغير فيكون ملكا في نفسه في هذا المطلب بالاشياء
 مسئلة في قولنا الواجب على الواجب لذاته وان وجبه مشترك
 المنفصل

والافالوجوب بالذات مركب فيكون يمكن ان كان غنيا عن الغير
 لم يكن ما يميز الوجوب بالغير عارضا للغير بل خلف وان كان مفقودا
 تمام ما يميز الوجوب بالذات غنيا عن الغير ففوقه وان كان مفقودا
 تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير ومورد التقسيم مشتق من
 التقسيم لا محالة ولما قيل ان يستدل على ان الوجوب ليس وصفية ثبوتية
 لو ان ثبوتها كان اما ان يكون مقولا على الواجب والواجب بالغير بالاسرار
 المعنوية او بالاسرار العقلية وفيها ما يلزم على ما تقدم فالوجوب ليس وصفية
 ثبوتية اقول لا يلزم من كون الوجوب مستلزما من الوجوب
 بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لان عقلا الوجوب
 بالذات لا مفقودا الى العقل غير الذات اما لو هو بالغير ففقد العقل
 الى انضباط العقل الغير الى العقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي
 هو امر يحصل العقل عند استناده مضمورا الى الوجود الخارجي مركبا
 لم يلزم منه مركب المستند اليه كما لا يلزم من كونها جاعلا الى موضوع كون الموضوع
 به محاسبا الى غيره وانما الاستدلال لغير مشترك من الاستدلال بالذات
 والاستدلال بالغير والواجب من تركه مركب في المجموع لذاته الذي يكون منقيا
 محضا وقوله في الترجمة الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام
 ما يميز الوجوب بالغير عارضا للغير بل خلفه في طر لانه لا يلزم منه الخلف
 فان من استغنى لا يجزى لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار
 الجزء افتقار المركب والحارضة التي اورد ما حجه على الاستدلال المعنوي
 في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتية ما طر لما مر قال
 مسئلة الواجب لذاته واجب لجميع جماعته اذ لو فرضنا امتصافه بامر هو
 او سلبه لم يكن في حقيقته ذاته لموقف حصول ذلك الامر له او استغناء عنه
 في حضوره غير خارجي او عدمه فذاته موقوف على حضوره والامر المحض
 او الاستغناء والموقوف على الموت في غير موقف على حضوره والامر المحض
 فالواجب لذاته موقوف على الغير فان ملنا لذاته لا لطف وبه
 لا يحسن الا ينبغي ان لا يضافات امور وجودية في الاعمال اقول
 هذه المسألة هي الحركة من المكان وانفلا سفة لانه يفرض كون الواجب
 واجبا من جهة انما عليه فلا يكون في ذاته والممكن ان يكون هذا
 وقوله اذا فرضنا امتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوف

تم

على الغير ليس صحيح لان موقف امر يتعلق بالواجب وغير الواجب
 موقف الواجب على غير الواجب بل لا واجب الا بوجبه وذلك الامر على غير
 الواجب الاضافات والسلبات من الصفات كلها كذلك فموقوفون
 بانضافتها فافترس سر الامم من قولهم الواجب بذاته واجب من جهة
 هذا بل المراد لانه واجب من جميع جهات تتعلق به وعلقه ولا يتوكل على
 الغير كونه مصدرا ومبداء لا يكون الغير صادرا عنه او مضافا منه
 فان من الاستدلال من فرق ما قال مسئلة الواجب لذاته لا مفقودا
 لعدم اذ لو صح افتقار وجوبه متوقفا على عدم سبب علمه والموقف
 على الغير يمكن بالذات اقول الصواب فيه ان يقال امره على
 لعدم لان وجوبه واجب لذاته وما ذكره ليس صوابا لان عدم
 واحد لا يوجد فموجب لذاته لا الغير وعلقه بعدم موقفه وعلقه على عدم
 سببه لعليلك مبتدئ لذاته بعلقه غير ذاته قال
 مسئلة الواجب لذاته يجوز ان تعرض له صفات تستلزمها ذاته فلو
 الوجوب لا اني حصه لملك الهوي لفظا وسائر النعوت والوجوب
 لملك الهوي وبلون الوجوب حصه لملك الهوي من حيث هي وان كانت
 اذا اخذت مع الوحدة لم يبق واحدة اقول هذا مجمع
 لا حكم لانهم يقولون الواجب لا يكون من حيث هو واحد مصدر الاكثر من
 واحد وقوله وسائر النعوت والوجوب لوجوب لملك الهوي معناه
 ان صفاته المتكثرة يمكن لذواتها والواجب لا يكون الا الذات مع انها
 مع الوحدة للكون ايضا واحدة ومع الصفات يكون كثره وعدا ليس
 مما في سبب الله لا حكم ولا المشكل الا الاشياء كما سيجي شرحه وقوله الواجب
 حصه لملك الهوي واذا اخذت مع الوحدة لم يبق واحد اقول
 قول من يقول اذا علم الانسان الواجب كان ذلك الواجب مع علمه به
 اسنى فان الوحدة هي العقل العقل لعدم انقسام ملك الهوي
 قال هو اصل الملك لذاته مسئلة الممكن هو الذي لا يلزم
 من فرضه وجوبه ولا امر من عرفه من حيث هو محال فان قيل الواجب
 بالواجب فيجب من وجوبه لوجوبه ان وجوبه السواء مثله اما ان يكون

عن كونه سوادا او غير فان كان الاول كان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا
وان يكون معدوما جازيا مجزيا قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون
معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا باطلا ان الموجود
الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محولا ان كان واحدا كان ذلكا اجماعا
الشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غير لازم كون الشيء الواحد موجودا
مرتسنا واسبق قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما تباهيا ايضا لانه في
حكمه على امر بانه يصح ان يضاف اليه ما هو اخر فذلك يستدعي امكان تغير الموجود
مع الوصف والموجودية لا يقتل تغيرها مع الحدودية فيسجل ان يكون
المحكوم عليه بصفة العدم نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا
السواد لكن ان يكون موجودا يرجع حاصله الى ان العدم يمكن ان يصير
موصوفا بوصف الموجود وذلك محال ولانه اذا كان الوجود غير الماهية
فالموصوف بالادكان اما الوجود ولما الماهية واما موصوفا لما فيه
بالوجود واي واحد من هذه الثلاثة فرض الادكان وصفا له فذلك الموصوف
يجب بالادكان اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان الحكم عليه افعلا
يرجع الى تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون تلك الماهية ولكن ان لا يكون فيكون
الى التفسير الاول الذي ابطالناه وان كان مركبا عاى الكلام في الامكان
صفة لكل واحد من اجزائه اذ لبعض اجزائه افول هو الاشكال
لواضافته الى ما ذكره صدر الكتاب من انفسه لكان يبقى وذلك في العالم
يكون الوجود ضمن الماهية يريد بقوله السواد يصح ان يكون موجودا
ويصح ان يكون معدوما ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه
سوادا ويصح ان السواد ينعدم مطلقا واما عند من يقول بخلاف
السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان العدم يمكن ان يصير
موصوفا بالوجود وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف في ترتيب
بان الماهية وصفا لا يكون موجودا ولا معدوما وقوله المعدوم يمكن ان
فالسواد من حيث هو سوادا ان يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان
يصير موصوفا بالوجود معناه لزم الماهية الموصوفة بالعدم يمكن
ان تزدل عنه المعدومية وكذا في غيرها لهما صفة الوجود وان
السواد يمكن ان يوجد معناه لزم الماهية التي لا تغيب عنها وجودها والعدم
لكن ان ينقضات الماهية الوجود وتأتي الكلام خبطا على كلامه

قوله واما ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او
معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم استثناءا
من الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول الوجود
الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود
فلا حصل مكان العدم والوجود واذا استحال المحكوم عليه العدم والوجود
وكان كل واحد منهما محالا لا يمكن ان يكون قولنا بالامكان محالا اجماعا
تقرر بهذا السؤال بوجه آخر وهو ان الممكن اما ان يكون معدوما
معدوما بوجه اول لم يخضر وبالسؤال الاول يجب وبالسؤال الثاني
لمستنع قد يكون القول بالادكان مستنعا افول النفسه والمحكوم عليه
بصفة الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما بالصفة كما مر ان
المعوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم
ويعتبر في قسم لغز وهو ان لا يكون مع احدهما قوله فان كان موجودا فهو
حال الوجود لا يقبل العدم يقال له هذا مسلم اما في غير ذلك حال فلم لا
العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما في
غير ذلك حال لم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود
واما حال العدم لان من كان عند احدهما لا يعينه وهذا الامتناع امتناع
اعتبار لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما لا يعينه وهذا الامتناع امتناع
الحق شرط المحمول وفي المقتضى الثاني الذي قال فيه ان الممكن اما ان
يخضر معدوما او لم يخضر ايضا فله طلال ان لم يخضر
ممكن ان يخضر معه لم يخضر سبب وهو له او لم يخضر لا سبب
ولا لم يخضر سبب وهو الذي يوجب عليه فطرا ان لا يخضر
هذا الكلام اما ان بسبب ان لنفسه لم يكن مستوفاه قال
والشك في ان الشيء لو كان ممكنا لكان له مكانه اما ان يكون
عدوميا او وجوديا والا فلا لانه يفتيض الامكان الذي هو
على المعدوم والمحمول على المعدوم يكون بالادكان عدوما
فكون الادكان وجوديا ضروريا وان هذا المقتضى وجوديا
والثاني باطلا لانه لو كان يثبت في المحال وهو معدوم
انه اذا كان سوتيا كانت مساويا لسائر الموجودات

اولئك انما موجودا في هذه الساعة لكان كوني اما ان يكون عديما وهو محال
 لانه يفيض بالكون فيها وهو عديم لبعضه بغيره او يكون شيوئا
 وهو اما عن الذات فيلزم ان لا يستقي الذات عند حاله حصوله في
 تلك الساعة او ان يكون ذلك الزمان حاصلا في تلك الساعة ولزم
 انه سلسل واما ان حصوله في هذه الساعة فيقتضي ان هذه الساعة
 الباطنة وحدها ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا التفسير
 مبطل للبداهات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان الاحداث
 وان كان لا محل للحث لكن لا يراعى في الحدوث والتفسير الذي ذكره
 يدفع الله تعالى ان حدثت الا الصوت فاما ان يكون حدثا حال وجوده
 او حال عدمه فان حدثت حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدثت
 حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التفسير مبطل للبداهات
 اما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدثت هذه الصوت
 لكان الاحداث لها الالهية الوجودية وهو موصوفه بالماهية بالوجود فان
 كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب
 ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التفسير مبطل
 للبداهات ومما استشكل وهو ان تلقا دعوت في الداهية التي تكون
 لما يحتمل من التفرع في معديات هذا التفسير مع ان علمنا ان الله
 باطله لزم منه طرق القدر الى البداهات اما المعارضة الرابعة
 فمروعة ان العدم لا يفيض فتسبيل وصفه بالرحمان فلا يفسد
 في المجرى احوال قول المتفاوتات من قولنا نخرج احد المساد من
 يكون كثره ومن قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على طرق الاحمال
 الى الاول جلا يكون ثبوتها ما ليس بصحيح لان المتفاوتات يمكن ان
 يكون لتسبيل تصور المحكوم عليه والمعلوم به دون الحكم اما في الحكم
 نفسه فلا تفاوت كما ذكر هو ايضا في الجواب واما ان كان في
 على ذلك الحكم القدر في فلسفة ان وجوب الممكن المقتضي لوجود
 الموصوف به لا يمكن ان يكون فاما في شموله وصفه للممكن وهو وصف
 الشئ بتسبيل ان يتصور بغيره والعام بالموثر ان كان والبداهات
 الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر الصفات وهو

ويكون فاما بالتصور من الممكن عندا يحكم كدونه والاول من الاسان
 البرهان الذي اقامه مبني على حكم وهو قوله الممكن ما لم يجب لم توجد
 وهذه القضية ايضا يحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي
 قولنا نخرج احد المساد من يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود
 ولكن بعبارة اخرى فاخر البرهان الذي اقامه مبني على ما يقتضيه الحكم
 الذي المذكور الذي يدل على ان ذلك البرهان وقد وضع من ذلك ان ذلك
 البرهان فضلا عن يحتاج اليه اما المعارضة الاولى فالجوابية المذمومة
 فيها امر اضافي ثبت في العقل عند تعقل صدور الاشياء عن الموثور فان
 تعقل ذلك يقتضي بغيره في العقل هو الموثور به كما سيأتي من سائر الاضافات
 وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونه حلالا فان ذلك انما يكون حلالا اذا
 حكم بثبوت الخارج ولم يثبت في الخارج والمعتقاد كون العالم قد ما
 مع كونه ليس بغيره الذي يمثله في كمال يدل على ما ذكرناه لا على ما ادعى في
 مثاله وعدم مطابقة لا يقتضي ايضا ان لا يكون شي موثرا اصلا كما قال
 اذا حكم بثبوت في العقل فمقتضى المطابقة بثبوت في العقل دون الخارج
 وقوله الموثور به صفة قبل الاذ بان وصفه الشئ بتسبيل قضاها بغيره فحاسب
 ان كون الشئ تحت لو عقله على قبل حصوله عندا كضافته لذلك الشئ الى غيره فهو
 احي صل قبل الاذ بان الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل
 العقل واما قوله لا يقال الموصوف في الداهية هو العلم بالموثور لما تقدم في الجواب
 الصحيح ان الموثور به غير العلم بالموثور به بل هو ما يثبت في العقل لا ما
 احوال عليه ما تقدم والقول في باقي كلامه في صياحه كون الموثور به موصوفه
 ظاهر ما ذكرناه واما حجة ان الموثور به ثابتة لانها يفيض الامور ثبوتها
 فقد مر بيان فسادها ولست بدلا لا يتجدد الموثور به على كونها موصوفه لا يقتضي
 كونها موصوفه في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل
 هذا التفسيرات مبطل للبداهات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما
 ان يكون ثابتا او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان
 امر عقلي بغيره المتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ولغني كون
 المتكون تحت حكم ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يستلزم فلا يلزم
 ما سطر البداهات واما في المعارضة الثانية فسمه الثانية بانه

بانه يحصل ما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وبما باطله فليس كذلك لانه ان
اراد حال وجود الاثر زمان وجوده فليس مستحيل ان يؤثر الموتر في الاثر
في زمان وجود الاثر لان العلم مع محلولها يكون بهذه الصفة وان اراد به
مقارنه الموتر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم وتعضا لمثل يقولون ان الموتر يؤثر في حال حدوث
الاثر فانه ليست محال الوجود ولا بما لا عدم وقوله في الجواب ان هذه
الصفة من جملة الصفات باطل ودال على تحقير في امثال هذه المواقف وقد
ان يقال ان ما يقول الماخرون من ان العلم الذي لا يقولون لمقارنه العلم
المعول في الزمان فانه يتكون الصوت الذي هو جدي في الزمان الماني بحدوث
من هو جدي في الزمان الذي قبله فكون الماثير سياتي على الاثر بان ينتج
بالبقياس الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الزمان ما يبر
اخر او معدوما ويكون الاثر في ان الماثير غير موجود في الزمان الذي بعده
موجودا لا يكون مقارنا لعدم واصف في المعارضة الثالثة هو قوله ما يشبه
الموتر اما في الماثيرية او في الوجود او في اوصاف الماثيرية بالوجود بحيث
عنه بانه في الماثيرية قوله ذلك محال لان كون السواد متواذبا لا غير متوجب
ان يكون السواد سوادا عند عدم ذلك لا غير جوابا انه اذا لم يكن
السواد وجب سوادته بسبب القوة في وجوده لا حقا من ثبات علم القوة من
ومع ذلك لا يجوز منع ما شرا الموتر فيه فانه يكون اتحادا لما هو موجودا
اما قبل فانه سواء امكن ان يوجد الموتر السواد على سبيل الوجوب
ويكون ذلك الوجود سائقا على وجوده في وجود الفرق من الوجود من
في المطلق ومن مغالطة من جهة اللغة المشتركة لان الوجوب يدعى على
العين بالشيء كلفظية واصفا اذا قلنا فمضى السواد معناه ان
السواد اذ كان محلا زمانا ليس كما حصل في زمان بعده ويكون حلا غير
الوجوب على المصنوع منه لا على الوجود الكائن في زمان المصنوع في
الزمان يكونان في العقول والكونان في الخارج اتصالا وكذا القوا في
حصول الوجود من موجدته وان حصل تاثير الموتر في جعل الماثيرية
من موجدتها بالوجود كما هو في الماثيرية بان الموجد يهيئ لم يخلق في
الوجود الماثيرية بالوجود لان ذلك امر انساني يحصل بعد انشائها
به والمراد من الموتر هو انهم الماثيرية الى الوجود والخلق من ذلك ما

ما ذكر من المحال وظهر من قوله ان يكون في هذه المعارضة ضبط وتحسين
وقد جبه بسبب ذلك ان في المظهرات زمان في الوجودات واما في
المعارضه الرابعه فقوله انتقاد العلم الى مرجح محال لان العلم في محض
ليس بشئ لان عدم المكن المساوي الطرف من ليس بشئ محضا وسادى
طرف في وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل ما لم يرجح في الوجود الاعلى وعلوم
العلم ليس بشئ محض وهو مكن في الترتيب في العقل والكون محتارا في
عدم العلول في العقل محوز ان علم هذا العلم بذلك العلم في العقل
وقوله العلمية فانه قضية لا عليه الى ان مقدمه هذه الغلطية في جوابه
عن هذه المعارضة ليس كذلك انما هو ما صعيد للمعارضه قال
مسألة المكن لذاته لا محوز ان يكون احد الطرفين به ادلى لان في ذلك
الاولوية اما ان يكون طرفا في الطرف الاخر او المكن فان امكن فاما ان يكون
طرفا في ليس بذاته لسبب فان كان لسبب لم يكن ذلك الاولوية في ثبات
الطرف الرابع بل لا بد منها من عدم سبب الطرف الرابع وان كان السبب
مقدوم مع المكن المصوع لا العلم وهذا محال لان المساوي في القوى في المصوع
فلما امتنع المصوع حال المساوي فان امتنع حال المصوع كان
ادلى وان لم يكن طرفا في المصوع لان الرابع ولجبا والمصوع ممتنع
افرن ما دلل على نفي الاولوية سطحا ولما يل ان يتوال طرف
الاولي يكون القوة وقوى او اشد عند المصوع او اقل شرطه عند المصوع
وانت ما اطلت ذلك وقد قيل في ربحان العلم في المصوعات الغير القان
كالصوت والحركة ان العلم لو لم يكن ادلى بها لحاز علمه البقاء واجبه عنه
ان كذا منافي للمكن لذاته لا في الممتنع نفيه وبقي الغير القان ممتنع
الغير قال مسأله ربحان المكن لذاته مسوق وجوب في خوف وجوب
اما السابق فانه ما لم يترجح صدق عن الموتر على الصدق عنه لم يوجد
وورد لنا على ان الربحان لا يحصل الا مع الوجوب واما اللاحق فلان
وجوده شاي عدمه وكان ما فاما ان كان عدمه فكان مستلزما للوجوب
وان علم ان شاي المكنات استلزم عن هذه الوجوب للمكنات
ادخل

اقول قد مر تقرير هذا من الوجوه والفرق بينها فيما مضى ولما لا يمكن لذاته لا
 يتفكر في الوجود والعدم فهو لا يتفكر في كل واحد من حالتيه من هذا الوجه من الوجوه
 او لعدمه وهو البعض من شأنها كما لا يصح احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله
 خا وحال لا اذلا قال مسألة على ان يحجب الوجود الاطلاق لا يستحق
 لا حدوث لان حدوثه كغيره من الوجودات فلو كان محضاً من غير الوجود
 عن ذاته المتعارضة المتأخر من احساج الممكن اليه المتأخر على ان يتأخر عنه
 في العلم بالحدث لزم تأخر السبب في نفسه كمراتب احساجها وان علم الحجاب
 لو كانت في الوجود لزم احساج العلم الممكن الى الموتى وهو محال لان المتأخر
 يستدعي حصول الاثر والعدم من محض فلا يكون اثره جوازه ما قيل في علم العلم
 عدم العلم اقول مسألة حدوثه يكون الوجود مستبوقاً بالعدم فهو
 صفة للوجود الموصوف به والصفة متأخره بالذات ما ظهر في موصوفها فالوجود
 الموصوف به متأخر عن ذاته موصوفه بالذات ما ظهر في موصوفها فالوجود
 وتأثير الموصوف متأخر عن احساج الاثر اليه في الموصوفات خا بات طبع
 واحساج الاثر متأخر عن علمه بالذات وجميعها اربع ما حرات اثنان
 بالذات واثنان بالذات وذلك من مقتضى متاعه في كون حدوثه علم
 للاحساج وقد قالوا في معارضة الادقان صفة للممكن وهو متأخر عن
 والممكن متأخر عن تأثير الموصوفه والباقي متأخر عن الاحساج المتأخر
 عن علمه وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالذات ليس متأخر
 عن تأثير الموصوف انما متأخر عنه في حوله وعدمه المتأخر عن ذاته
 اللذين سببهما احساج الموتى ثم الى علمه الاحساج والباقي يكون الوجود
 على ان حجابهم العلم والماضي من الممكن والباقي يكون
 حدوثه علم الهام للاقدمون منهم وتوهم لو كان الادقان علم
 ان حجابهم لزم احتياج العلم الى الموتى وهو محال ليس لشيء العلم
 الحلول ليس شيئاً بربا ولا مانع من ان يكون محلولاً لعدم العلم كما
 القول فيه وقد بين ان ذلك غير ممكن على مسأله مسألة
 الممكن حاله لا يتأخر عن الموتى لان احساجه للاطلاع والادكان في العلم
 المنزوع للممكن في ايدي احساجه لا يتأخر عنه قال البقا في شرح
 اوبس في الوجود الامسول مسألة الاول في المعنى في المرح
 ان كانت

ان كان حاصل حاله حدوثه وحسب الاستغناء عن الموتى حال المحلوت وان لم يكن
 حاصل حاله حدوثه فهو امر حدوث حال البقاء ولو لا ما حصل الا حصار
 بالشيء حال استمراره في المرح احساجها ان الموتى حال متناهية
 اما ان يكون له في ذاته ثابته او لا يكون فان كان له في ذاته ثابته لم يتغير
 في الوجود الذي كان حاصله في حاله لان حصوله في حاله وان
 كان امره جديداً ان الموتى موصوفه في الوجود في البقاء وان لم يكن له في ذاته
 تأثيراً متناهياً استحال ان يكون له في ذاته ثابته او لا يكون في ذاته ثابته
 بحصول امر جديد بل يتناوب الاثر لبقا الموتى اقول مسألة الفوائد ان الممكن
 حاله بقاءه متناهياً الى الموتى هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعضهم
 يفيدون من الوجود بين السبق والاعتراض بان الموتى حال المتناهي
 ان يكون له في ذاته ثابته او لا يكون في ذاته ثابته وان لم يكن له في ذاته
 له اثر البقاء حال البقاء وحصوله في حاله انما له في ذاته ثابته وان لم يكن له في ذاته
 يفيد البقاء بعد الاحداث قوله وان كان امره جديداً ان الموتى موصوفه
 في الوجود في البقاء في جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو
 البقاء مانه غير الاحداث فهو موصوفه في امر جديد في ذاته ثابته او لا في ذاته
 كان باقياً وقوله في الجواب لا يعني بالثابته حصوله بل بقاء الاثر
 لبقا الموتى ليس بشي لان البقاء المستفاد من الموتى امر جديد ولو
 لان الاثر ماله في حاله مسألة في قسم الوجودات على اربع
 المسائل الوجود اما ان يكون له في ذاته ثابته او لا في ذاته ثابته او لا في ذاته
 الاول الوجود وهو ليس بمتناهية والحدث ما لوجوده اذ هو موصوفه
 قالت الفلاسفة مفهوم قولنا ان ليس له وجود في الازل اما ان يكون علم
 او وجوده والاول باطل والاخر قولنا ما كان موجوداً في الازل بوثنية
 فيكون العلم موصوفه بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك
 المفهوم وجودي وهو اما ان يكون علم في ذاته او غير علم في ذاته
 باطل لان لو كان في الازل غير حاصل في ذاته والاول هو الاول فكل
 وجوده لان لو كان في الازل علم في ذاته فثبت ان ذلك
 في الازل امر ثابت علم في ذاته وذلك الامر كان موجوداً في الازل فثبت ان ذلك
 في الازل مع العلم علم في ذاته ذلك الغير هو العلم في ذاته معنى كان

ويكون لذاته وهو الزمان فالزمان موجود في الازل قال المفسر مضمون كونه
سما في قديمنا انما لو قلنا ان منتهى الازمان لما كان له تعالى موجودا معناه
وقال في ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقديم كان ذلك
الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان اخر
فقد صار القديم مقبولا من غير اعتبار الزمان واذا اعتقل ذلك في موضع فليس
ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر حقيقته زمان اخر لا سيما ان يكون
للزمان زمان اخر واذا اعتقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
اخر فليس عقل مثله في سائر المواضع لحوال صفات الله تعالى عند
من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست محدثة ولذلك ان من الصواب ان
يقول هو ليس صفاته وفي الحديث يقول وهو ما عدله وعرا صفاته والسبب
التي ارد بها بغيرها اختراها هو لا يعلم وليس له فانه قال كان له وجودا
والازل صفة بيوتيه لانه يفيض ما كان كذلك ولو كان النقيض هو تبا لغير المعلوم
موصوفا بصفته بيوتيه اقول قد مر ما في هذه الطريقة من الخطا وارجو
بقيض كان له وجودا في الازل ما كان له موجودا في الازل وفي قضية المفسر
شي من الحدودات موصوفا بهذه القضية وان جعل بآزانه ما كان معدوم ما
موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بما لم يكن في الازل لم يكن
به المصية بغيره لا في الخالف موضوعيه وان اراد بذلك ان يكون
واللاون متنا قضا والكون محمول على الله واللاكون محمول على المعدوم
فكون الكون وجودا كان اراد فمسمى بدل من حشوا واللام
على مثل هذه المناقضة وفاسد ما ذكرناه مرارا واللام كسنة شبه غير
في قديم الزمان سماني ذكر ما لا يجوز عنه وهو له قال المفسر مضمون
اسم تعالى قديما انما لو قلنا ان منتهى الازمان لما كان له تعالى موجودا معناه
كل المتكلمين فان كونا شي من الاشياء لا يحقق الازمان كما ان زمان او مبدع
زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغير الازمان ان السبق
امنا لا يحقق الازمان لانهم يقولون سلب السبق منه لا مضمون كونه
زمانا قال حواصير في قديم المحدث مسألة لا
المفسر على ان اقدم اسماءه الى التا عمل واستغنى القلاسة
على انه غير ممكن انما فان عالم قديم غير زمانا مع انه فعل الله
وعمله انما يختلف في المقام انما لان المفسر لم يفسر او استأ

السبح الى الموت والوجوب بالذات ولذلك لم يثبتوا احوالها انما انما الله تعالى
وعليه قد بان ان العالمية والاعاديه معللة بالعلم والقدرة وعلمهم
ايضا شتم ان العالمية والاعاديه راجعة الى وجوده معللة بحالها فانه
مع ان الكل قديم ورجع الى ان العالمية والاعاديه معللة بالذات وهو لا
وان كانوا محضين عن اطلاق لفظ القدم على هذه الاحوال والفتن فيقولون
المعنى في الحقيقة اقول انما عالم الوجود علمه انما فيه هو الحدوث فان
يستحيل استنساخ الى انما عالم الوجود علمه انما فيه هو الحدوث فان
هنا القول مختص ببعضهم كقولهم ان ما سوى الله تعالى في صفاته
حدث والاحوال التي ذكرها عند مثبتين ليست لوجوده ولا
محدث فلا يوصف بالقدم على ما ذكرتم في تفسير القدم وهو ان القدم
ما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القدم ما لا اول
لثبوتها على الوجود والثبوت عند مثبتين فانه يقول من
ما قاله المفسر وليس عند بعضهم معناه واحد واما قولهم انما
ما حال الله يقول العلم صفة به قداسة معللة بالذات واما
اصحاب ابي الحسن الاشعري فيقولون صفات قديمة لله فيقولون
لا على الذات ولا على ما فلذلك يطلقون الحلول عليها واما الحق
في ان جميعهم اعطوا معنى القدم ولا يفتنه على هذه الصفات
بعد فان اباهم عن اطلاق لفظ القدم عليها ليس محسوسا
ولما لا يفسر فانه انما يجوز واستناد العالم القديم الى
الذات كونه قديم هو جابا بالذات حتى لو اعتقدوا له
كونه قديما لا اختيارا في جوار كونه هو جابا للعالم القديم
من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القدم الى الموهب القدم
واستماع له سأل الى المختار اقول احلفوا انما
مع الاختيار فان العلاء رطلعون اسم المختار في الله تعالى ولكن انما
الذي يفسر كل الاختيار به وذلك انهم يتقانون به وهو صمد
عنه تعالى دائما والمفسر لا ينفرد دام الصدور عنه ونقول بعضهم
الصدور رطله الا قدرته وورادته وشفق بعضهم الصدور رطله
ويستأذن انما حال سار جدا رطله من المساء على الاخر لا المرجح

فاما مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء وهي ذات لسر و صفة والاعتزال
 وان بالحقائق انكاره ولكنهم قالوا به في المعنى لا في الوجود فالاول الاحوال الخمسة
 المذكورة ثابتة في الازل من الذات والثابت في الازل على هذا القول
 امور كثيرة ولا معنى للعدم الا ذلك القول القديم على ذات له تعالى
 وصفاة بموافقة السلك على انكاره للغير على ما علم السمع لان
 دليل التامع لا يدل الا على ان في الازل من ذات على شيء غير خارج
 ولا في حلاله والثاني في اهل السنة لا يثبتون ما كانت القدماء لان
 القدماء عاينوا شيئا مفسورا كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالمعاني
 الا في الذات اما في الصفات فلا يقولون بالمعاني بل في الصفات
 مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاحول واحتزله يقولون من
 الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال
 الخمسة يقولون انما هي في ذات الله فانه على العارضة والوجودية
 والخمسية كما لا يخفى على الله تعالى اذ لا علم في القدماء منها فان
 ان كل ممكن محدث ودليل على حدوث ما سوى الله تعالى واما
 دليل التامع فلا يمكن من قدماء اذ انما هو احياء عالمين من بين الازل
 انهم عيرون ان امتناع التامع انما ثبت عند كثير العارفين
 واما الادلة السمعية فكثير والثالث واما الحكماء فيجب
 فقد اثبتوا حجية من القدماء حبان فاعلموا بها التامع والنفس
 وعينوا بالنفس ما يكون مبداء لا محقق وهي الارواح البشرية و
 السماوية ودرج من فعل غير حي وهو المولود والاشجار والحيوان
 والاعمال ولا تتفعل بها الدمار والخلق اما قدم التامع في تعالى
 فالدليل عليه مسهور واما قدم النفس والمولود فهو من شأن
 كل محدث مستوفى بما في فعله والاولا كانت النفس حادثة مادية
 وما دتها ان كانت حادثة اخفقت الى ما كان لها في النهاية وان
 كانت حادثة فهو الظلوت واما الدوام والبقاء على ما لم للعدم
 ان كل ما صح عليه عدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فلو
 الزمان موجودا كما ان في معدومها وجودا محال فان قيل لم يرد
 فمن عدمه لذاته محال فلو ان له في ذاته واما ان الخلافة هو
 ما يجب لذاته لان الاول حجة الله في الذي شهد به في القول ما مضى

خاتمة

الحاشية

واما البهائم
 فان كانت
 في زمان
 فلو ان
 في زمان
 فلو ان

ارتفاعه والفضاء كذلك لانه لو ارتفع لما بقيت احكامات متميزة كحتمية الاشادات
 وادلة غير حقول اقوال والثاني حكماء من مذهبهم وما يصلح ان يكون
 دلائلهم عليه وما لاي ابن ابي الطيب الرازي الى ذلك المذهب في علمه وكتاب
 موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسياتي القول في كل واحد من هذه
فاما مسئلة زعيم عبد الله سعيد منا الى ان القدماء صفة في القدماء
 ان المحدثات صفة واما ما ظاهرا لان القدماء لو كان صفة لكانت قديمة واكدوت
 لو كانت صفة لكانت حادثة فتلغى التسلسل اقول والثالث في
 على عبد الله شي لا يقول كل ما ليس بالقديم والقديم داخل في مفهومه فاذا وصف
 بالقديم لا يوجب الى صفة رابطة عليه في القدم ولما القدم فلا يحسب لكونه
 لذاته قديما وللكراميه ان يقولوا بصفه اكدوت ليست بواجبة
 على ما مر فكيف يوصف بالمحدث ولما لم يقولوا الصفات الموصوفة بالقدم
 والمحدثات لانها مضاف لها مضاف الى الذات فالسنة مسئلة
 زعيم الفلاس ان كل محدث هو مستوفى بزمان ومدة اما المانع فله المحدث
 مستوفى بالامكان وهو صفة وجودية مستوفى بزمانها والثاني في
 موقوف على كونها ممكنة في نفسها ولو كان امكانها نفس صفة اقدار العاقل
 عليه ان يوقف على انفسه فثبت له الامكان صفة مستوفى بزمانها
 على وجود الممكن فله صفة محلا وهو المادة وانما هو غير ما مر في
 المحدث اقول والثالث ما مر في مسال المحدث غير ان الامكان لا يجوز
 ان يكون ثابتا حاله عدم لان الذات المحدودة تسع عليها الغير
 والحدود حتمية الذاتية فلا يمكن ان تنصف بالامكان ثم انه حكم بثبوت حتمية
 الذاتية بانه نفس الامكان عليه النفي تحكيمه لو كان ثابتا
 ومما لم يجعل الامكان صفة لمحدث بل انما هو في لكونه ثابتا ان
 يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤول اليه المانع معدوما
 والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان متع ما لا شر ان الله تعالى عليه
 على محنيين احدهما ما على الامعاء وهو عدم صفة فعلية يوصف
 بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات والاطنق من انصاف
 الماهية بكونها مادية والماضي لا يستلزم وجوده عدمه معدوم
 في نوع من انواع جنس الكيف وادان كان موجودا وعرضا وغير باق
 بعد الخروج الى الفعل

في سيرة

انما هو
 اقتدار
 في
 علمه

فيباح لا محالة قبل ان يخرج الى محل هو اما ان هذا البحث معهم محتمل ان يكون اثبات
 ذلك العرفي ونقته بال... واما الملك فما لو اكل محدث بعد
 قبل وجوده وذلك القبليه ليس بنفس العدم فان العدم قبل لا العدم بعد
 وليس القبيل بعد في نفسه وجوده فليس مستند في موضوعه موجودا قبل
 ذلك الحادث في موضوعه بالقبليه لا الى ادل مهننا قبلات لا اولها
 والذي يلحقه القبليه لذاته هو الزمان مهننا زمان لا الاول لها واما جواب
 ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لقان
 عدمه عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان فاما ان عدم
 الثاني تعالى على هذا الجزء في الزمان بالزمان فليس ان يكون له
 زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وبما هي الزمان
 اهم يقولون القبليه والسعديه يكمان الزمان لذاته ولغير الزمان
 بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومها
 احتياجا في صيرورتها قبل وجوده الى زمان اما اجزاء الزمان فلا
 محتاج الى غير انفسه ولا العدم في لقياس السها في كونه بعدا وقبل الى
 عيسى ما راعى الثاني تعالى وكل ما هو على الزمان او شرط وجوده
 فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث نفسها كونهم على
 الزمانات فلهذا قالوا معنا قال... مسد العدم
 لا يفتح على العدم ولما كانت من المسد لعدى معدلات مسد الحذور
 رايانا ان تدبر في هذا هناك... المسد المسدات على راي
 لا محال قد يكون سببا لقول المحل اما ان يفتي في حال وجود
 المحل ثم ان يفتي نفسه حالة فيه او ان يفتي الاثر بحلوله في
 فنه في السعد من لا يلزم الدور فالمحل لا يتقوم بما يحل فيه في
 الموضوع فهو لغيره في المحل فكون عديم اعم من عدم المحل
 اول... المحل فبالحال فلا يكون عديم فاعلا فيه فاقول
 ان معنى الاثر حلوا في غير محمول عديم والمحل في
 في الحال الذي يكون سببا لقوام المحل هو وجوده وعنه المحل
 الاول في تدبر ان هذا ان اشاع الاستدراك فيها احتياج
 الى احد منها لا يفتي الدور والاحمال الذي لا يتوقف محمله هو العدم
 في الاثر

ومحل الموضوع قال... اذا عرفت ذلك فنقول المكنون اما ان يكون في الموضوع
 وهو العرفي او لا يكون وهو الجوهري او كونه اما ان يكون في المحل وهو
 الصوت او لا يكون لا محلا وهو المكنون او كونه اما ان يكون في الموضوع
 فقط لا سببا او لا محلا ولا سببا وهو اما ان يكون سببا
 في جسم يخلق الله به وهو النفس او لا يكون متعلقا وهو العقل واما العرف
 فهو اما ان يفتي في سبب او في سبب او لا سبب في سبب اما السبب في سبب
 اسما لا سبب وهو كحصول في المكان والمشي وهو كحصول في الزمان او لا
 والمضاف وهو النفس المتكلمة والمذكور هو كونه في الجسم كحاطة غيره الذي
 ينقل باسقاله وان ينقل وهو الماشي وان ينقل وهو الماشي او لا
 وهو السبب اما كحصول الجسم في سبب ما سبب في اجزاء من الجسم وما سبب في
 الاجزاء ومن الامور انما كحاجة عنها في النفس اما العرف الذي يفتي
 النفس فاما ان يكون في سبب في اجزاء في سبب في حدود واحد وهو الم
 المتصل والاشهر في حدود واحد وهو الجسم المنفصل اما المتصل فاما
 ان يكون في اجزاء العرف في سبب في حدود واحد وهو اما ان يكون في
 الاول هو الجسم المتصل القار للذات وهو اما ان يكون بعدا او احدا او
 اخطا او في سبب وهو السبب او في سبب اجزاء وهو الجسم العرفي واما
 الجسم المتصل عرفت في الذات هو الزمان واما الجسم المنفصل فهو العرف واما
 العرف الذي لا يفتي في سبب ولا في سبب هو النفس واحدا من اربعة احدها
 المحسوسات بالحواس الخمس وبابها الكيفيات النفسانية والثاني
 التهتيق واللاذخ وهو القوة اولها ثوبه واللاق وهو القوة الكليات
 المنفصلة بالكمالات اما المتصل لا سببا في الذات واما المتصل
 في الاول والثاني في قولنا او كونه في الصوت والمحل
 وهو الجسم فقط لا سببا في سبب فان المحل لا سببا في سبب
 ولا يحاد في سبب بل يفتي في الجوهري الى الاسم واجزائه والى مالمس جسم
 والى اجزائه وفيه فيه حاضرة وسمون الجسم الاول بالمادى و
 الجسم الثاني بالمادى وسمون الاول الى نفس المادى والى
 تقويمه والى ما يتقوم به والاول هو المولى والثاني هو الصوت وبما
 خيرا الجسم الثالث هو الجسم والمادى الفارق فاما ان يفتي في الماديات
 او لا يفتي في الماديات والعقل واسما انواع الكليات اما السبب
 الاول فيسمى بالانفعاليات والاسماء والاول راسخ في الدم و
 الثاني غير راسخ في الجسم العرفي والثاني فيسمى بالاحمال المسد

اما احوال فسرعة الزوال كغضب الجليل واما الملك فسرعة الزوال كصححة المصالح
ولما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان
الصلاية نوع وهي يتوهم لان لا يتفعل سرعه والبرطوبه لا قوه وليس تناثر عن
شيء بل هو ما يتقطع الحركه نسبته مسافه قليلا والقوة اسم لا استعداد نسبته
الشيء سهوله او سفعه بفسر واللاقوه اسم لا استعداد نسبته سفعه او سفعه
بسهوله والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر قال
المذكور. فقد انكروا وجود الامر في النسبيه لما الاضافه علانها لو
كانت موهوبه لكانت في محل وجعلوها في محل نسبته من ذاتها ومن ذلك
المحل في ذاته غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون في المحل ويكون حلوله في هذا
عليه ولزم التسلسل لان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا في
في ذلك الزمان فلو كان في تلك الحقيقه صفه وجوهيه لم يكن حدوث الصفه في ذات
الله تعالى والافاضه لو كانت صفه موهوبه لكان وجودها غير ما هي بها
على ان الوجود وصف مشترك بين كل الموجودات في حصول وجودها كما هي
اضافه من وجودها وما هي به. وذلك للاضافه سببته على كل من الوجود
الموجوده فلو كان الشيء موجودا قبل نفسه بعد ذلك واما النسبيه
في الزمان فلو كانت صفه وجوهيه لكان لها سببته لغزالي اذ لا الزمان
ولزم التسلسل وكذا الشيء لو كان صفه زائده لكانت صفه ممكنه
يذاتها فمقتضى الى موته وكان باثر الموده فيها صفه لغزالي ولزم التسلسل
وكذا القول لو كانت صفه زائده لكان موصوفه الذات بها كصفه
الشيء في الزمان التسلسل هو كذا لو كانت صفه زائده لكانت صفه ممكنه
نسبته لكانت انواعا كجسديا هو النسبيه فلم يكن اجناسا عايله
وهم لا يعرفونها ما مدخل النسبيه في ذاتها بل ربما تعرض لها النسبيه
الاضافه فان مفهومها النسبيه يستدعي تكرار النسبيه واما كون
الاضافه عرضيا حال في محل محلولها في ذلك المحل لا يكون اضافه بل الاضافه
يعرض للحال الى المحل والمحل الى الحال بعد اكتمال كل عرضي للما بين
والذي الراس والحقق منها ان وجود الاضافه كحقيقه يكون في
العقل ولا يكون في الخارج الا ان الموهوب حدث في العقل
في تصور الاضافه فان ذلك الشخص من شخص الموهوب في الخارج
واذا تصور العاقل العقل يتوهم في احد ما يتوهم في الخارج والبلغم
ان الاسباب اذا كانت كحقيقه فان كان ذلك العرفه اضافه اخرى

لكنها لا يكون باقوه اخرى واخر لا يتسلسل الاسباب وذلك للاضافه اضافه
عقل ولا يتسلسل لانها متقطع عند توقف العقل وهم يتوهمون في العقل
صفات اضافيه كالاول والآخر والمخالق والرازي والمبدع والماض
وعمر ذلك وملتزمون القول بهذه الصفات غير الحقيقه الزمانيه بل
معالي واما قوله في حصول الموهوب على ما هي به صفه فليس في ذات
الاضافه منها ليس الا بمعنى الاضافه وليس في ذاتها كمن يتوهم في العقل
الشيء في الزمان نسبته كون الجسم في المكان الذي يتوهم بوجوده المتكلم
واما النسبيه فالحقيقه بعد ثبوتها واما التاثير فليس كل تاثير
من هذه القول بل يتوهم به التاثير الصاهر في الموده في زمان غير
قار الذات كقطع السلك في الجسم فان اجز من منه افعاله في زمان
واحد والامنه التي هي للسلك في حين حال له هو في قطع لا قبل ولا
بعد على الحقيقه بان يتفعل وقس عليه الانفعال والنسبيه انما تعرض
للعقل من انق طوع والموطوع والامضافه بمعنى ان يتفعل من ان
الخصوص على ما ذكره في تلك الحقيقه التي هي في ذاته سبب
العقل في انفسها في حقيقه العقل في حقيقه العقل في حقيقه العقل
ان يكون السماء فوق الارض مثلا امرها اصل سموا ووجدوا في
والاعمال اذ لم يوجد هو ليس في امر الحقيقه لان الشيء في الموهوب فوق
ثم يصير فوق في الموقفه التي حصلت بعد عدم الابلون عديمه والار
لازمني الشيء في حقيقه هو محال في الموقفه لانه في حقيقه في حقيقه
الذات لان الجسم في حقيقه انه جسم غير موقول بالقياس الى الغير ومن
حقيقه انه فوق موقول بالقياس الى الغير لان الشيء قد لا يكون فوق
ثم يصير فوق والذات باقوه في حقيقه الموقفه لانه في حقيقه في حقيقه
الاول كونه الشيء عقليه فوقه اسما بياين كونه غير نسب
فان حقيقه السماء في حقيقه العقل هو الذي يجب ان يحدث في
العقل اذ العقل العقل في حقيقه الموقفه لانه في حقيقه في حقيقه
هو الذي في حقيقه الفاضل وان كان في حقيقه الموقفه لانه في حقيقه
ان يذات كل واحد منها لانه في حقيقه الموقفه لانه في حقيقه
ثم ان محققا من القدر المظهر اثبت ثبوت هذه الحقيقه في حقيقه
النسبيه ولم يجدوا في التسلسل المذكور في حقيقه

وانت اعرافها لا نهاية ايها تقوم كل واحد منها بالآخر فالمتكلم هذا انا اظن ان
كل عدد موجود فله نصف ونصف اقل من كل ما كان اقل من
غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه
الا انه ضعف المتناهي قال مجيبه راسم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
هو اصل العدد المتناهي فله نصف لكن لم اقل ان كل ما كان اقل من عدد له
مساويه ليس ان عدد مراته اقل من متناهيه وصعب
الالف مرارا لانها اقل من نصف الاثنين مرارا لانها اقل من
غير المتناهي لا يصير متناهيه بين متناهيه كل شيء
الشيء ان يكون متناهيه مروره و غير متناهيه مروره فله نصف هو اصل
المتناهي في الوجود الاول وهو اصل غير المتناهي في الوجود الثاني
الالف والاثنين مرارا لانها اقل من نصف الاثنين مرارا لانها اقل من
للآخر ولا يلزم منه تنامي احداهما قال مجيبه نقول في العلم
على اثبات السبب يعني كون السبب والماخر صفتين موجودتين
وذلك محال لان الاضافتين موجودتان معا فالقبليه والبعديه لا يوجد
الا معا فمحال ان يكونا معا فالقبليه والبعديه لا يوجد
الا معا فمحال ان يكونا معا فالقبليه والبعديه لا يوجد
تتوحي وليس متوحيه في الزمان فقط فاما لو فرضنا عدم الغرض
والاعتبار فذلك اليوم ماضى في نفسه وليس بمانع عن نفس ذلك اليوم
لاننا حينئذ لان حاضر المكن ماضيا فيلزم ان يكون وقت كونه ماضيا
عرضا حقيقيا فاما به حال عدمه فلهذا هو موجود فاما بالعدم فهو
محال الاول
والمستبعد والمماخر موجودان في المصور معاد لا يلزم من ذلك حاضرا
موجود بموجود بل يلزم حدوثه معقول متعلق لمصور وذلك غير
محال في ذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت بالسر الامر غير الثابت
وليس بالدهني العرفي قال مجيبه راسم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
مثلا فان اريد به ما اقل من العدد الاجزائي من الالف وما منه العشر
فلا نزاع في ثبوته وان عني به اثره او اقله فاما مجموع ذلك
هو محال استحالة حلول الواحد في محال المتكلم

لا سال لم لا يجوز ان يقال انه عرضت لمجموع تلك الالف واحد باعتبارها صارت
واحد وحقيقه لا يلزم من قيام هذه الموضوع بها قيام الواحد بالشر من الواحد لا يقول
الاشكال في كفيه قيام تلك الواحدة بها في قيام هذه الموضوع بها فان كان ذلك
نسبته وحده لغيره سابقه لزم السلسله وكذا القول في الملك الاول
المتناهية بالوضع انما يحصل في الاجزاء بعد ضرورتها بجملة واحدة وكذلك الزاوية
والشكل ليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثره انما هو حلول عرض واحد
في محل واحد فيقتسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل دامنا
الوجه في التي محله المجموع واحد اذا اعتبرته عدم الانقسام لوجه ما كان العشر
مثلا فانها لا تنقسم من حيث هي عشر وان كان ينقسم من حيث هي اجزاء على اجزاء
الحش وقد تكررت الوجود في محال واحدة ولا يلزم منه تنوع فان
موضوع الواحد الاول هو الشيء الذي يقال له واحد وموضوع الواحد الثاني
هو الواحد الاول واذا لم يكن اكثر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من
الوحدات عدد وليس قيام الواحد بالموضوع المنقسم محتاجا الى واحد
تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك
المجموع ولا يلزم السلسله قال مجيبه راسم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
فقط لا يعني السلسله لانها اقل من الجسم ونهايه الشيء في ان يفتي ذلك الشيء وقت
الشيء لا يكون اقل او هو بها وكذا القول في الخط والنقطة وانما السلسله
لو كان عرضها حال في الجسم المنقسم الى كمالات الثلاث ولا حال في الشيء كثره
فقط منقسم الى كمالات الثلاث فلهذا السلسله منقسم الى كمالات الثلاث وان
جسم ههنا اقل من اقل السلسله هو فلهذا الجسم فلهذا فان
النسبة لا يقبل الاشكال في حقيقه والسلسله يقبل والجسم يعني ان يقال
لثمة هو فلهذا الجسم في حقيقه من جهاته ومقدار ودول و عرض
فقط وايضا في العرض فيلزم فقال له بحسب ذلك نهايه جسم ذي نهايه
فالمقدار موجود في السببه يقبل الاشكال والفتا ليس بعدم محض بل عدم
احد ابعاد الجسم وهو تحته وايضا في شأونه انما متاخره عنها وربما
يعتبر السلسله وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة ولذلك
اكثر والنقطة والبلد من طول السلسله في الجسم انقسامه الى كمالات الثلاث
لا انقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السلسله
ولا الخط ولا النقطة من الاعراض الساريه في محالها وكذلك العرض والوجه
اعرف ذلك ما لا ينقسم بمسام الخلل فهذا هو تقديرهم في هذا الموضوع

واذا اشتد اختلاف المعاني للمصطلح ان يعتبروا عن كل معنى بعينه
 انها متساوية لذلك المعنى ولا يعنون بالحصيل منها كغير ذلك العبارات
 على المعاني فالتساوي فيها هو ابطال قول ارسطو ان
 خاصية ان يكون مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له
 الا اعتبارا لان الامساك لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزءان لا يحصلان
 دفعة واحدة بل الاول فالثاني في غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول
 فالتساوي واذا لم يكن لا امتداد الحركة وجوده لا اعتبارا لمقدار الامتداد
 وجوده انما يحال في ايام الوجود بالعدم فهذا الوجه لخصه الامام افضل
 الدين فريد الدين اقول امتداد الشيء القادر الذات يجب ان
 يكون فيما يكون اجزا او حاصلة دفعة واحدة امتداد الشيء عن القادر الذات
 لا يمكن ان يكون فيما يكون اجزا او دفعة بل يجب ان يكون فيما يوجد منه جزئ
 دفعة ولو لم يكن الامتداد في انفس الامور محتولا لما سمى العقل الزمان
 بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطو لا يسمي بالزمان
 مقدرا للحركة وهذا الحق من زاده الامساك لا يعتبر من علمه بل هذا
 الكلام ولم يعلم من الامتداد هو المقدار المتصل فكونه بهذا المعنى
 للزمان غير صحيح لانه قال اما الكميات المتصلة فليس
 بعد وجوده لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحد لا يجوز
 ان يكون صفة وجوده رابطة على الذات والالكان لكل واحد من اجزائه
 بل انما هي واحدة فليس السلسل وان الاقضية لو كانت صفة وهي فاه
 بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها فبانه بكل واحد من الوحدتين
 فليس قيام الواحد بالاشئين واما ان يكون كل وحدة وحدها اسما
 ويوحى الى ان يوزع على الواحدتين كان الاسم بكل واحد من
 الوحدتين غير التام بالاعتدال فلم يكن الا بغيره واهل بل مجموع
 امرين وان حاز ذلك فله جعل الاسم في كل واحد من اجزائه
 اما الفلاسفة فقد اجهوا على كون الوحدة صفة بتوحيده بان الانسان الواحد
 مخالف العشرة في معنى الواحدية وتشا كفا في معنى الانسانية والواحدية
 زائدة على الماهية وليست امرا عديا انها لو كانت عددا كانت على
 الكثير فالكثير ان كانت عدمية كانت الوحدة علم عدم فكون
 موحدة وانما لا يكون موحدا فلا معنى للكثير الا مجموع الوحدتين

فاذا كانت الوحدة عدمية لزم ان يكون مجموع العدميات امرا وجوديا
 صفت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثير صفين وجوديين
 بالذات اقول قد مر ان الوحدة لا عقل بعقلها
 حيث يعتبر عدم الانقسام اذا اعتبرته من حيث كونها موضوعا
 لوجود لغوي لزم ان يكون لغوي ويكون حصة الوحدة واحدة
 بذلك الاعتبار ولا يكون الواحدان اثنين لانها ليست في مرتبة واحد
 بل الابدال محتول من الموضوع والماهية معوا من المحتول من الموضوع
 ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاقتضية فانه لمجموع الوحدتين
 من حيث اعتبار الانقسام فلهذا الوجدان اعتبار عدم الانقسام
 فيه من حيث مجموع واحد لوحدتين فيكون اثنين واحدة من جمع
 احادها من غير اشتراك في الوجود انفسا وانما قول ان العلام
 قالوا ان الكثير عدم الوحدة ثم قالوا الكثير مجموع الوحدتين فما اصل
 انهم قالوا المجموع هو عدم الوحدة من هذا لا يقول عاقل والمفسر
 من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة لا عقل عام يقع على الوجود والعدم
 لا لوجوده والشيء ويعتدونها في الامور العامة وهو كونها متفرقة على
 موضوعاتها لا معنى واحد فليس وحدة البقعة او وحدة الجسم ولا
 الوحدة المحيولة والوحدة العسكرية والكثير موله من الامور
 واما الكميات فالتخصص بها بالكميات غير ممكن لانها على تقدير
 وجود الكم دل على بطلان ما تقدم به واما الصلاة فهي كباية الماهية
 بناء على القول بالجوهر الفرض والاشياء على عدم المانع فليس عدما
 اقول لا شك في وجود الحيز السقيم والحفظ الفخري والاشياء
 والكمية والزاوية وامتياز بعضها عن بعض وليس ذلك الا بصفات مختلفة
 بالكميات ولو كانت الصلاة والمايعة واحدا على اى الماهية بالجوهر الفرض
 لكان الماء عدم غير موله من احوال الزيادة اذ ليس فيه صلاته وكذلك الحوم
 احوالها من جملتها وعلم المانع هو عدم مثل الفار والبخار والبخار
 من غير لبن قال تسميم المحذرات على اى الماهية المحذرات
 ان يكون متغيرا او قايما بالمتغير او لا متغير او لا قايما به اما التسميم الماهية
 فقد انكره الجمهور من المفسرين وامرؤسها لم يفرقنا موضوعا غير
 الاحوال فيه لان مساويا للذات لعل في عدمه ولم يفرقنا موضوعا

الاستواء في تمام الالوان بهذا ضيق لان الاشتغال في السلوب لا يمتضي التماثل والارز
 تماثل المحلقات لان كل محلي لا بد وان يستمر في سلب كل ما عداها عنها ولما
 المتخير فقد قال المتكلم انه اما ان يكون قابلا للانقسام او الالوان والاول هو الجسم
 والثاني هو جوهر العنصر وعند الحنابلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض
 السميك وعلى الفلسفة الذي قلنا الجسم مائة الثالثة واقله هو ان يكون
 تحت لغوي اول
 فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهر او عرضا متولدا على وعلى هذا الوجه
 قالوا كما سلكه وجود محدث غير متخير ولا محال فيه الا كما قاله فان ذلك لا يقوله
 عاقل والتواني ان كل مولود جسم ما تنفرد به ابو الحسنة السجستاني الباقون
 اعتبروا فيه البعدا الثلاثة فقال الكندي اقله يحصل من اربعة جواهر ثلثة
 كثلث في اربعة فوقيها ويصير بها كجزء طادي اربعة اضلاع مثلثات
 وقال ما في الحنابلة اقله من ثمانية جواهر ثلثة ككعب في ستة اضلاع
 مربعات والفلاسفة اعتبروا فيه قول الاربعة الثلثة مع ان يكون مولودا
 من جواهر افراد بالسنن اما ان يحال في المتخير هو العرض
 وهو اما ان يكون انفرادي غير متخي به او لا يجوز ان الاول هو الجسم
 ما حلي لا يحول في الجسم والالوان اما الجسم منها المتحسوس بالبهير
 احساسا اوليا وهي الالوان والاصوات اما الالوان فاللهها قالوا
 انما هي من السواد اما البياض من هو انما يتخيل من احلاط الهواء با اجسام
 الصفراء والشفافة كالمثلث والارواح المدفون ومنهم من اعتبر في
 بالبياض في بياض البياض المتكلمون والحنابلة قالوا انما هي
 من السواد والبياض والطين والصفرة والاحفنة اما الصفرة فتقبل
 ان جسم وهو خط وان الاجسام متساوية في الجسمية والحفنة في كونها
 معتمة وظلمة وعند اي علم الصفرة شدة وجود اللون وعند
 شدة الصفة كونه مرييا اما اظلم فلما من قطع بلونها سوتيه والاعرب
 انها عدم الضوء عما مرشانه ان يغير ضيقا لان في الليل اذا جلس الانسان
 عند النار واخذ بعدا عنها فانه يبعد عن النار فيكون قريبا من النار ويروى
 الهواء المتوسط منها بينا والقريب لا يروى البعيد ويبين ذلك الاول
 ولو كانت اظلم لكانت ثوبته قاتمة ما هو الا الما اظلمت الالوان ومب
 المتحسوس بالسمع وهي الاصوات والاعرب في كنفها عيانا

ايضا

فقال في

ان

اما الاصولات كالسني والشرين او حادثة في اخر زمان حبس النفس او امان
 اطلاقه كالتا والطا ومنه يظهر ان الحرف غير الصوت ومنها المتحسوس بالذوق
 وهي الحار والبارد والموجود الحار والبارد والساكن والساكن والساكن والساكن
 والتفاهة بنسبة من اشكل ان الحار في فعله او العفوصه قبضا بالذوق
 في حيز الذوق كله طعم او امر مرير الطعم ومنه يتبين ان
 ومنها المتحسوس باللمس وهي الحار والبارد والساكن والساكن والساكن والساكن
 والصلابة واللين اول
 الشفاة لذلك السواد ايضا يحصل من اندماج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها
 بعض والليل عليه ان الزاج في غاية النفوذ الحدة والعفوصه في غاية البهير
 وليس احدا من سواد او امتزجا في الزاج في المسام الصغيرة والعفوصه
 في غفلة العفوصه فتخرج بعضها في بعض وحدث السواد ومنه يتبين ان الاول
 حصل الوان لغوي كافي الصفرة والزرقة الخضرة ومالت الحار الباردة
 ما البياض من السواد والاتجاه من احدها الى الآخر يكون ببطء في كنهين
 والزرقة والصفرة والحمرة والاشياء ككفائات الاصوات ليست في الجوف
 وحدها بل الثقل والخنثى والجهالة والخنثية من كنفاتها وكذلك كنفات
 اخبر بها يميز الانسان سموت من سموت شخص لغو واما الطعوم
 التسعة قالوا يتولد من ثمانية ثلثة اشياء هي الحار والبارد والكتفة
 المورطة منها وثلثة لثبات الكثافة واللطافة والاحالة المتوسطة منها
 والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه من العفوصه والنفوذ محليان بالشد
 والضعف ولوصير الشدة والضعف موضعها نوعين اكان كل
 واحد من هذه الانواع او عن واحد من الطعوم منها اختلافات
 كثر كما من حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة
 البطيخ وغنىها والمركبات كذا كثر الاختلاف ولم يذكر المتحسوس بالشم
 والذين ذكروه قسموا الى الملاحة وغير الملاحة وفيها اختلاف واحد له
 ان سائر الحسوسات وقوم عدا الخشونة والملاحة في الحسوسات
 بول الصلابة واللين وما يحل الكلام في هذا الموضع كثر لا يحتمل هذا الكتاب
 بالمتحسوس منهم من جعل السواد عدم الحار والبارد
 لا بالحس من البارد بل كنفه خصوصه فذلك الحسوس ليس علم الحارة

في السمع على القول بالكمال ان ثبوت الحايثية للشيء اما ان يكون محلا لموجود ذاتي بذكر
 الشيء كالحايثية المعنوية بالعلم او المكون كسواد السواد وبعدها ان يكون
 الاصل في الواقع من المكنون ان الحصول في الحيز ملزم بحد معين غير الاعمال
 الذي هو عرض ايم لا فان اياها شمس واصحابها اثبتوا معنى هو عليه الحركة والسكون واما
 الحيزين وباني السكون فنوا ذلك المعنى من جهة واحدة كشيء من الظاهر في هذا
 الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكاينيه وغفلوا عن كونها محلا بالحصول في
 الكلام وحيث يحصل الحصول به على عكس ذلك وجهه مثبت في هذا المعنى ان لو
 قدرنا على فعل الجسم كيتا من غير واسطة معني لقدرة على ذات الجسم
 كانا اذا قدرنا على كنهات الكلام كونه امر او نهيا وحيثا قدرنا على
 نفس الكلام وايضا الخفت والثقل استويا في جواز التحريك وحال
 القادر معها على السواء فلا بد من معنى لسنه تقدر على بعض الحركات
 وفي بعض فنهيا معاني ثقل وكثير وهي مقدمة للقاء حتى يحرك ما يحرك
 وضعف هذا الحجج عن الشرح قال مسألة الحركة عارضة حصول
 الجوز في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصول في الحيز
 الواحد اكثر من زمان واحد فحصل هذا حصول في الحيز حيا احدثه لا اكثر
 حركه ولا سكونا وقيل هو السكون وهو انما يصح اذا قيل الحركة عارضة
 السكونيات والبحث في هذا والاجماع هو حصول الجوز في حيز واحد
 لا يمكن ان يتخللها ثالث ولا فتراق كونها كحت يمكن ان يتخللها ثالث
 والدليل على وجود هذا المعنى ان الجوز يحرك بعد ان لم يكن متحركا والغير
 من ازال لم يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا منقوض بان
 البارز في حال كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود
 وكذا لم يكن رائيا للعالم استحالة رؤيته المعدم ثم صار رائيا والافوي
 انه لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا والفا عليه لم تنع ان تكون صفة
 عارضة والا لا فتقرت الى احداث لغز ويلزم السلسل واضاف
 فالغير يمكن في حقيقته ان لا يحد في كالتس شوشه وانتم اذ عيتم ان
 زحركه والسكون شوشان لانا نجيب عن الاول بان التغيير في المكان
 لا يوجد غير الذات وفي الثالث ان الحركة والسكون نوع واحد
 لان الشرح بها الى الحصول في الحيز الا ان الحصول ان

في السمع على القول بالكمال ان ثبوت الحايثية للشيء اما ان يكون محلا لموجود ذاتي بذكر

ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركه وان كان مسبوقا بالحصول في
 ذلك الحيز كان سكونا واذ كان كل واحد منهما من نوع واحد وبعث كون
 احدهما شوشا الزمان يكون الاخر كذلك وهذا الطريق ثبت ان حصول
 الجوز في الحيز حال حدوثه امر شوش في قول مسألة الحيز لا يحرك
 هو حد ما عند المقلد وهو مبني على القول بان الجوز في الزمان والانات وتساوي
 الحركات الا افراد غير المجزئة واسبق قوله السكون عبارة عن حصول في
 الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فحصل هذا حصول في الحيز حيا احدثه لا اكثر
 سكونا بعينه والصواب ان يقال هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز
 بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل و
 القول بان الحصول في الحيز حال حدوثه وجودا يكون متفرعا على وجود
 الحصول في الحيز مطلقا وقدر من اللام فيه والصواب ان يقال هو ان كان
 او الحصول الاول للجسم كحدث وهو لا حركه ولا سكونا كحدثها
 واما من قال هو السكون فانما قاله لانه يقول الاكوان في الاحياز كلها سكونيات
 ويكون بعضها حركات باعتبارات اخرى وذلك لانه قد اوجى عن ان الحيز
 لا شعاعا انه حال الجوز اذا كان في مكان فالحركه هي التي في مكانه اذا تحركت نحو
 الى مكان اخر فاقول كونه في المكان الثاني سكونه منه وحركته اليه وذهب
 القلائس الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان
 متواليان في مكانين فان السكون الاول سكون وشي هذا القول لمن ان
 يكون الحركة عن السكونيات والاجماع ينبغي ان يحد كحت مختص بجوز
 واحد والذي قاله يفهم منه ان يكون الجوز من اجتماع واحد والصواب
 ان يقال هو حصول الجوز في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل عنه ومن حوكم
 ثالثا والكون او الحصول في الحيز عند الحركه كل من نوع واحد والمردع اجناس
 تحته وقدر ما هم متولون للاعز نوعا ولا مخصص جنسا او حوله عن تغيير
 العلم بان التغيير في الامكانات لا يوجب تغيير الذات مبني على كون
 العلم اضافي وسبب القول منه قال مسألة زعم قدماء الاسحاب
 ان الاجماع والافتراق امر لزم مغاير لكون المحققين الجوزين بالحيز
 وهو معدن لانا متشققنا الجوزين حاصليهما الحيز من بحيث
 لا يمكن ان يتخلل ثالث فقد علقنا ما بمجتهيز فلا حاجة الى التماس

في السمع على القول بالكمال ان ثبوت الحايثية للشيء اما ان يكون محلا لموجود ذاتي بذكر

اقول تعقل الحويه في حيزها ان لم تقتصر بقيد ان لا يحلها بالث لم
 تكن له ما عا والمعنى المطلق بغاير للتقدير وهم لا يعنون بالزيادة عند ذلك
 فالتسليم لا يقتضي ان لا يكون لها حال مشترك مع غيرها في المحرك
 هل يكون متحرك والاقرب انه متحرك بالغير لا بالذات اقول انه
 ليس متحرك عند من يجعل الماهية السطح الباطن من احياء لانها لم تفارق مكانه
 وتتحرك باعتبار تغير الاشياء اليه من مشير واحد فلهذا قيل انه متحرك
 بالعرض اي بتغيره بالذات من حيث لم يفارق مكانه فالتسليم
 الا لو ان باسرها متضاد لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد
 تتماثل في مكان متضاد وان اقتضت الحصول في حيز واحد فلا شك في
 تضادها لكنها قد يكون محتملا لا يتحقق فيها كون الذي يحصل
 في الحيز مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فما توفقه اقول
 على ان لا يكون التي مقتضى الحصول في حيز واحد متماثل في اقتناع تحليل الامر
 المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وهذا الضد ان كان بالذات لا يمكن
 اجتماعها في محل في المثال لانها مختلفة الاجزاء وان قيل المختلفة
 اللذان لا يمكن اجتماعها لم يدخل المثال في احد وان زعموا انها
 على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان
 يعاينه كون في حيز مختلف منها حيزا واحدا والمعلوم عند الحكماء ان
 من هذه الحدود والكم من مدون فيها قدرا اخر وهو كونها في غاية
 انبعاث على ذلك السبيل لا يكون احد الا ضد واحد فالتسليم
 انما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجتناب من حيث لا يحق
 واعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج اذ قوة الحس والحركة
 هو مقتضى وان كان شاملا فلا بد من اخلاء بصوره ثم اقامه الدليل
 على شدة واجتهاد زعموا انها صفة لا حيلة صحي على الذات ان يعلم وتقدر
 واجتهاد امانه لولا امتياز الحي من الحي بصفته والالم يمكن ان تصاف بالحي
 بهذه الصفة اذ لا يجاد ولا يصح ان يبين في القاسم ان العضو
 الغلوحي حي في موته اما ان يكون من الحس والحركة او من القوة
 او من عايشا والاولى ان العضو الغلوحي ليس هو الحي
 والماضي

الجسم

والثاني باطل لان قوة التخذ قد يطل مع بقا العضو المغلوب حين ولا ان القوة
 الغاذية حاصلة للنبات ولا حصة له نسبت من الحصة امرشاش في الجواب
 عن الاول انه معارض بانه لولا امتياز الذات الحية بما لا يملك صح ان يصير بها
 والا لم يكن بان يصير حيا اذ لا من غير وهذا مقتضى اشتراط الحية حية
 اخرى وكل ما هو حيواهم مثال هو حيواهم منها واما الثاني معنى كون العضو
 الغلوحي حيا بقاء قوة التخذ به قوله قد يطل هذه القوة مع بقا الحية
 فالتسليم فليلا يجوز ان يقال ان القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل
 وقوله الثاني حاصلا في النبات فلما انت تساعدا على العمل في غاية
 النبات والحيوان مختلفان بالتوحيه والماضي والمختلفان لا يحسن اشتراكهما
 في الاعراض اقول قيدا لا يعارض التي لا يتصف بها غير الحي
 عشم الحس والعدة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والارادة
 والسموة والنفقة والالم ولم يتل احد من اعتدال المزاج اذ قوة الحس
 والحركة والحياة بل قانوا ان الاول شدة في حصول الحية لا الحيوان
 المراد من القوة الحية اذ مراد كذا والماضي معلول للحية وقوله مع
 المعارضه وهذا مقتضى اشتراط الحية الحية الحية كغيره لا مقتضى
 اشتراط الحية لمختص به الا اعتدال الحيات ومنه ان
 يكون ذلك مختصا به اذ في وقوله في العقل عن اسسنا ان قوة التخذ
 قد يطل مع بقا العضو الحيا كعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون المغلوب
 القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارده بريد بالقوة الباقية حيا فربما
 القوة التي تصدر عنه هذا الاثر بالفعل والافق العضو الغلوحي اسفله المغلوب غير
 من الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الحس والحركة واشتراط الحية
 غايتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منها انما هو حية حية
 فان مبدء احداهما النفس الباقية ومبدء الاخر ان النفس الحية الباقية
 وحسب مبدءها فيما يجعله غذاء فان الاولى تتقيد بالبيسارط والقوة
 الثانية في المركبات والخلل والافعال لا يوجب حية حية
 ما يميز المعلول والفاعل ومد علم ان ذلك المهوم ليس هو الحية
 بعينه وهو المطلوب فالتسليم الثاني هو ان القوة الحية

وان كان عديم لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتاً انما هو عدم
العدمى ثبوتاً فان عدم العدمى كما في الحجر وبل فمما نزلنا عنه ما
بل لا يجدر ان يكون ابصاراً واصفاً بل من مرفوعه وان كان وجوداً فمما
نصدق على العدم فيكون العدم موصوفاً بالعلم بنبوت ما ادعى ابطاله
لان وصفنا لعدم لا يكون وجوداً فافترس العلم سلبى واما ابطاله
القول بان لا يطباع بوجوده ان يكون العالم ما ذكره حاراً فليس صحيح
لانهم قالوا بان يطباع صورة مساوية للكون وفرق بين صورة الشيء وبين
فان الانسان ما اطلق وصوته ليست بناء طقة وقوله ان كان مساوياً
في تمام الماهية فالصحيح انها ليس مساوية في تمام الماهية لان المساوية
في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص مرادى بها لا صورتها واذ كان من
الماهية وصورتها التمييزية في النوع كانت الصور غير الماهية ولما كان
يكون البعضى للكون المحل حاراً فهو مجموع ما به الاشتراك وما به الاختياز
واما في النكته جعل العلم هو حصول الماهية للشيء وقيل ذلك لانهم
قالوا هو حصول صورة الماهية في الشيء والذي خاله منها ليس ما كان موصوفاً
بالمية وقوله في الجواب ان كان الادرال نفس الحصول فاجدر من
شأنه ان يدرك كذا انه الحصول ليس صحيح لانهم قالوا الادرال نفس
الحصول لقابل مشروط لا مشروط فانما لو قلنا ان الغنى
حصول ما لم يتقدم من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون الجاهل
الذي يحصل عنده مال غنى وقوله لا يجوز الاخير هذا الصريح
ان يكون العلوم بهام ما هيته طارفي الدين مبني امضا على عدم
الاختياز والا لعل من الشيء وصوته لان كما في الفهم بها صورة
لو كان الشيء الذي هو صورة موهودة والكانت هذه الصورة مطابقة
فالمعقول ان ادراكنا في وهو حق لما انه لا يمكن ان يحتال
كون الشيء عالماً الا اذا ومنه في مقابلته معلوماً في القابلية منهم من
سمي به الاضافه بالتعلق واثبت ادراك بعض هذا العلم وهو
في العلم عرض هو هذا العالم والعالمية حالها بالتعلق بالعلوم هو العلم
امور الله وما ذكره لا نقول الا بهذا العلم واما العالمية والعلم فاما في العلم
ان قيل

الاول المعلوم الذي وضعه باذنه العالم ان كان معدوماً فليست
شعرياً ان يكون ان لم يكن في الذهن والذي سمي به العلم فمما
المعلق بنوا بوجوه البصاي وممن تبعه والقول بان العلم عرض
روح العالم هو قول القائلين بالاخوال وباجل السعة من غير تدبر
به غير محقول فاما مسألة المعلقوا بالعلم الواحد
يكون على معلومين وعندى اننا ان فسرنا العلم بنفس المعلق لم يصح ذلك
لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالماً باحد المعلومين مع القول بكونه عالماً
بالآخر وكذا المعارف لما صح ذلك وان فسرناه بما سوجب المعلق لم يصح
العلم المعلق يكون السواد مضاداً للبياض ان لم تدع هو عينه معلق
بما لم يكن متعلقاً بالمضاد التي منها بل لا يعلق المضاد وليس للمضاد
في ذلك العلم بل العلم المعلق بالمضاد انما هو عينه وان كان معلوماً
بما هو المطلوب مما يجوزون منهم فيقتل معاً كل معلومين يصح ان
يعلم احدهما مع الذي هو عز الوجود متعلق بالعلم الواحد بما وعمل
معلومين لا يصح العلم باحد ما مع الذي هو عز الوجود متعلق بالعلم
يعلم واحد بهذا التفصيل عندى ما شل لان العلم لمضاد السواد
والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع انه يصح ان يعلم
السواد وحده مع الجهل بالبياض فمما يعلق ذلك العلم بامر من يصح
العلم باحد ما مع الجهل بالآخر اقول العلم القديم عند
اهل السنة معلق بمعلومات اسم التي لا نهاية لها مع انه واحد وهذا
الحديث يتعلق بالعلم المحدث فقال ابو الحسن الباقى ان العلم الواحد
يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحسب عزله الحسن الاشعري ذلك
وانكره الاشعري هو اسحق وقال انه زكراً في الازل على من يقول العلم
الواحد معلق بمعلومات وفيه حجة على من يقول العلم الواحد
معلومين وادرج ذلك من افكار السنة في موصور البغدادى وقال
انما حنى اميرك للمعلومين لا تفكر احدهما في الآخر في العقل بحجة
ان معلق بالعلم واحد وكما ما يصح ان يعلم مع الذهن عن شيء اخر
فان العلم بالعلم واحد وكما ما يصح ان يعلم مع الذهن عن شيء اخر
ان قيل

فخصور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يحرك وجوده لذاته واذا خضر في
الذهن ليس كذلك فان قلت في الحاضر في الذهن تصور الشريك لا يحسن شريك
قلت فقد عاين الاشكال انما وقع عنه متعلق بهذا التصور
فانه ان كان نفسا محضا فكيف حصل له تصور وان كان ثابتا فثبوت اما
في الوجود او في الخارج وفي الحاضر اقول الحدود في الخارج ثابتة
في الوجود من حيث هو هو صوف بالعلومية وهو محكوم عليه من حيثية
الجلوس بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحثية غير محكوم عليه بذلك
الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس من الحكيم ما قضي للذهن
موضوعها ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثالث انما هو المحارحي
والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذا الحثية ومسلوب عنه الثبوت
مع عدم اعتبار هذه الحثية وليست قوله شك ليس هو الذي يجب وجوبه
لذاته واذا خضر في الذهن ليس كذلك فاحول ان مفهوم الشك منها يستل
على ما لا يفسد من ذلك بوجه الاثر من حيث الماثل وافتناع
الوجود من حيث يغا منته لذاته ليس والموصوف بالافتناع محكوم عليه
ببطلان الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان في الذهن
وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجود
من حيث الماثل متعلق كل وصف منها معلوم من جهة كونه متعلقا
وغير معلوم من غير تلك الجهة فليس في ذهنهم في افتناع هذا النوع في
تحليل الاشكال التي توارى عليك قال استل المسهر
ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الاوليات
ولمستحالة السجلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح
انها انما هي علم بالاشياء لانه محال استحالة ان يوجد عامل لا يعلم شيئا
ابته او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقل علم ليس هو علما بالحيثيات
كصولة في الهام والحيثية هو العلم بالامور العلمية وليس في ذلك
والعلوم المطلوبة لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل قساة
في ان لم يشترط في نفسه وهو محال فهو انما عارة عن علوم عليه
بداية وهو المطلوب فبطلان ما قيل قلت ان النفس من معنى وجود
الاشياء كبحان الجوهرة والعرض فلا بد من ذلك العلم والحلول

في العلم بالاشياء في الوجود من حيث هو هو صوف بالعلومية وهو محكوم عليه من حيثية الجلوس بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس من الحكيم ما قضي للذهن موضوعها ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثالث انما هو المحارحي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذا الحثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحثية وليست قوله شك ليس هو الذي يجب وجوبه لذاته واذا خضر في الذهن ليس كذلك فاحول ان مفهوم الشك منها يستل على ما لا يفسد من ذلك بوجه الاثر من حيث الماثل وافتناع الوجود من حيث يغا منته لذاته ليس والموصوف بالافتناع محكوم عليه ببطلان الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجود من حيث الماثل متعلق كل وصف منها معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فليس في ذهنهم في افتناع هذا النوع في تحليل الاشكال التي توارى عليك قال استل المسهر ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الاوليات ولمستحالة السجلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انها انما هي علم بالاشياء لانه محال استحالة ان يوجد عامل لا يعلم شيئا ابته او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقل علم ليس هو علما بالحيثيات كصولة في الهام والحيثية هو العلم بالامور العلمية وليس في ذلك والعلوم المطلوبة لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل قساة في ان لم يشترط في نفسه وهو محال فهو انما عارة عن علوم عليه بداية وهو المطلوب فبطلان ما قيل قلت ان النفس من معنى وجود الاشياء كبحان الجوهرة والعرض فلا بد من ذلك العلم والحلول

سلفا ولكن العقل قد شغل عن العلم كما في حق النائم واليقظ الذي لا يحسن
شيئا من حور الواجبات ولمستحالة السجلات وعند ذلك لا يمكن العقل
عن من يتركها هذه العلوم العلمية عند سلامة الآلات اقول
ما ان اول الحسنة الاسعاري العقل علوم خاصة وزادت الحسنة في العلوم التي
يستعمل عليها العقل العلم الحسنة الحسنة وفيه البتة بلهم بعدونه في العلم
وما انما هي من العلم بوجوب الواجبات واستحالة السجلات
ومحارحي العاديات وقال المحارحي من اهل السنة بوجوبها
ان الحسنة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب قال
القدر والمرجع بها ان حقا ان كان الى سلامة الاعضاء هو معمول وان
ان الى العروا باله حفة النزاع لصح اصحابنا من جهة المختار من
عن حركه المتعش وليس للاختيار الا ان هذه الصفة فيقال لهم متى ثبتت
لهذا الاختيار قبل الاختلاف في الفعل او حال الاختلاف والادراك
على ان العلم ان القدرة لا تثبت قبل الفعل بل العلم والماضي انما هو المتعش
كما لا يمكن من ترك الحركه حال وجودها فاختار لنفسه لا يمكن من تركها
حال وجودها لا سيما ان يكون الشيء معدوما موصوفا في زمان واحد
وساير لفتا متى ثبتت هذا الاختيار حال ما خلق الله سبحانه وتعالى
والادراك ان حصوله قبل خلقها لله تعالى محال وعمل المعدوم
لا يثبت الاختيار اقول قوله المختار المتكلم في الحركه
حال وجود الحركه فيه نظر ان المختار لا يمكن من الحركه مع قسائه
وجود الحركه اما مع قطع النظر منه فلا يجوز وهكذا القول في
الاختلاف الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركه محال في نفسه
وجود الحركه اما مع قطع النظر عن ذلك فليس لوجود القدرة
قال وبما ان الحسنة متى ثبتت هذا الاختيار عند استناده
الداخي او عند رجحان العلم بالاشياء والادراك محال ان عند استناده
سخر العقل وعند الافتناع لا يثبت الحكمة والسماح في العلم
التي هي كمال الاجح والشيخ المحمود فلا يثبت الحكمة اقول
الاختيار عند الحسنة من صفة صفة العقل او تركه من القادر

في العلم بالاشياء في الوجود من حيث هو هو صوف بالعلومية وهو محكوم عليه من حيثية الجلوس بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس من الحكيم ما قضي للذهن موضوعها ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثالث انما هو المحارحي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذا الحثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحثية وليست قوله شك ليس هو الذي يجب وجوبه لذاته واذا خضر في الذهن ليس كذلك فاحول ان مفهوم الشك منها يستل على ما لا يفسد من ذلك بوجه الاثر من حيث الماثل وافتناع الوجود من حيث يغا منته لذاته ليس والموصوف بالافتناع محكوم عليه ببطلان الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجود من حيث الماثل متعلق كل وصف منها معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فليس في ذهنهم في افتناع هذا النوع في تحليل الاشكال التي توارى عليك قال استل المسهر ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الاوليات ولمستحالة السجلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انها انما هي علم بالاشياء لانه محال استحالة ان يوجد عامل لا يعلم شيئا ابته او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقل علم ليس هو علما بالحيثيات كصولة في الهام والحيثية هو العلم بالامور العلمية وليس في ذلك والعلوم المطلوبة لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل قساة في ان لم يشترط في نفسه وهو محال فهو انما عارة عن علوم عليه بداية وهو المطلوب فبطلان ما قيل قلت ان النفس من معنى وجود الاشياء كبحان الجوهرة والعرض فلا بد من ذلك العلم والحلول

تبعاً لداعية او عدم داعية وهو متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتداد الداعي
وعبر متساوية عند اعتبار احداهما ومقدمونهم جواز واحد والآخر
من المخاريف غير ترجح احداهما على الآخر ووردوا مثلاً الجوع والعطش والحر والبرد
او احضهم وبغيتان متساويان او قد كان متساويان لو طرقتان متساويان فانهم
يختارون احدهما من غير ترجح والآخر لا يجوز ذلك يقولون الرحمان شي والعلم
بالرحمان شي ولعله يختار احدهما لوجود الرحمان وان لم يبين بالرحمان وما هو
بالرحمان شي وقال بعضهم بان الطرف الرابع يكون اول ولا ينتهي الى احد
الوجوه وهو اختيار محمود الملاحى وانكر بعضهم كون الاولوية كافية لمثل ما مر
في هوان المكن واسود بحسب اصحابه ما او اعند الداعي يجب الفعل وعند عدمه
منع وذلك لان في الاختيار فان تفسير الاختيار بان يكون الفعل والتفكير
بالتقاسم لا القدرة متساويين وبالتقاسم الى الداعي وعدمه اما واجب او ممكن
ومن عدم التميز بين الامرين ما يراه المسلم بحديث الاحكام الجارية من التقاسم
بالاجاب والاختيار قال مسألة القدرة مع الفعل خلافية المستقلة
لن ان القدرة فرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لا يستحال ان يكون قادراً
على الفعل وان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل والعلم المستمر يستحيل
ان يكون معدوماً وحال حصول الفعل لا قدره أقول المسألة بديهية
على كون القدرة عرضاً وامتناع بنت الاعراض والذي يستدل به من فرض
القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس ببلل على ذلك لان ذلك لا امتناع
انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمردى امتناع وجود القدرة قبل
الفعل لذاتها قال أجابوا بان الله في حال القدرة مكلف بالايمان فلو
لم يكن قادراً على الايمان حال كونه قادراً على ذلك فكيف بما لا يطاق ولا يحتاج
الى القدرة لا جمل ان يدخل الفعل من عدم الى الوجود وحال حدوث الفعل
قد سار الفعل وجوداً فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة
مع التدور لزم انما قدم العالم او حدوث قدرة لمفعول وانما هو الاول
انه وادعوا على ذلك لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل
لا قدرة له عليه فان قلت انه في حال ما هو الايمان ياتي بالفعل في حال
بان ياتي به في ثانياً حال قلت هو مغالطة لان لو تيقنا على الفعل الايمان
يكون مؤثراً في حدوث الفعل عنه واما ان يكون امره اذ يدع عليه فان كان الاول
استحال ان يصرحاً على قبل دخول الفعل في الوجود وادعوا على ذلك

59
استحال ان يقال انه ما موردان متعلقان بحال فعله لا يوجد الا في ثانياً
الحال وان كان الثاني كانت تلك النسبة عليه امراً حادثاً فمقتضى
العامل والا لم يكن فعله كاللحم في الاول فلهذا السلسل في الثاني
انه مقتضى بالقدرة والحلول والاشياء لا يوجد الا في الثاني
وجود الفعل لله تعالى هو معلق بقدرة به زمان حدوثها واما العلاقات
الساكنة فلا اثر لها بالقدرة وهذا لا يمكن بحسب مقتضى قدرة العبد انما بحسب
باقية أقول المسألة الاولى غير مقتضية لان في مثل ذلك ان
مرحبت يوقا حرجي او غيره في حال قدرته ويدرأ اليسر واليسر بما لا يتفق
ومرتبة فرض في وقوع التفرقة في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفاً بالان
كان مكلفاً بما لا يطاق وكذلك المسألة الثانية انما هي الى القدرة وحدها
لا جمل ان يدخل الفعل من عدم الى الوجود لا الهما ما خوله مع حدوث الفعل
او عدمه وفي المسألة الثالثة النسبة لقدرة الله الى قدرة العبد في ان قدرته
تعالى اذا أخذت مع وجود الارادة او مع عدمها لا ينبغي للاختيار وجه
كما قيل في العبد وقوله لا يجوز ان يكون قادراً على ان حال حصول
الفعل لا يمكنه الفعل خافه نظرية لانه اذا أخذت حصول القدرة حال
وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا مرشحاً القدرة بل مرتبة غير
مستقلة بها بالفعل وتكون بالفعل واجب الوجود حادثة وادعوا على
الحلول من عدمه العلم وكذلك حال وقوعه وذلك انضياً في الفعل والحال
الهما والتشوق بان يخلق قدرة لله تعالى زمان حدوث الفعل
مؤثر في وجود الفعل ايضا ليس له في الفعل حجة زمان حدوثه
وان لم يكن قدرة ومشتتاً في الوجود الا فلا راد على واحد وهو ما مر
ذكر مسألة القدرة لا يصح للقدرة خلافية المستقلة
لن ان القدرة عينية غير الممكن وهو الممكن من هذا غير ممكن
من ذلك لان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية
ان يصرحاً بالاشياء الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع
وقيل ان القدرة الضمنية لم تكن قدرة على الفعل وان لم يكن على السوية لم يكن
القدرة قدرة على العلم الرابع أقول ان حجة لا تكلف بتقدير

ان
المسألة
المسألة
المسألة

هذا هو المقام في المسألة الاولى
وهو المقام في المسألة الثانية
وهو المقام في المسألة الثالثة

لفظ القدره لفظا الهكز ومعهوم الهكز من اذاد ومعهوم الهكز من اذال يستلزم كان في
 معهومه وانما يحتمل ان من حيث تعلقاتها تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من
 القدره ذاك الامر المشترك كانت صالحه للقدرة وان كان المراد منها مجموع
 المشترك مع ما به الاله لفظ لم يتخ اسم القدره على انواعها الا لا مشترك
 القدره وينتج على انواع بعدد المقدورات وهذا من تنبيه احد قول ان كانت
 لسمه القدره الى اللطاف من على السوء احتاجت الى طرح وقبل المرح لا يلزم
 قدره شي ان الفعل بمعنى ان يصير القدره مبدءا للفعل مع زائد وهو عين
 مبدء من قول القدره صالحة للقدرة وانما ذهب من ذهب الى ان القدره
 لا يصح للقدرة قول القدره فيلا يمتلي زهايين فالقدره التي يكون مع
 احد الشد من غير التي يكون مع القدره لا سيما انهم يفرقون بين القدره
 وبين مبدء الفعل او الفعل فالسبب عندنا انما هو الجبر
 صفة وجوديه وهو مشكل لعدم الدليل واللا يمتلي ليس حال العجز عما
 في عدم القدره اول في العكس فنحن لاناف عد على كونها محتمل وان
 اول الدليل لبعث ذلك الاحتمال اقول ان كانت القدره عار
 على سلبه الاعضاء فالعجز عما عداه تعرض للاعضاء ويكون حمله وجودا
 والقدره اول بان لا يكون وجوده بان السلبه عدم الالف وان كان
 العجز ما تعرض للعرض ويمتاز به حركة المر تعش عن حركة المختار بالعجز
 وجوده في لعل الا معنى به ذهبوا اليه ان كان كانت القدره حمله لعدم
 عجزه سلبه الاعضاء يعتبر عنها بالهكز او بما هو عليه والعجز عدم ذلك
 الالهية والقدره وجوديه والعجز عدمي فالسبب
 الارادة والكرامة ودر الشا من زعم ان الارادة عيان على علم هي او
 الحسنة او فلهذا فان له من دفعه وهو باطل لانما نجد في النفس اميلا
 مرتبة على هذا العلم متغاير للز والفرق من الارادة والشهوى والاشياء
 يتغير كغيره من شدة الدواعي ثم يتركه اول العالم بهذا لا يقتصر
 على هذا بل يزيد منه بقوله بان له اربعين كثر هو خير من مفعله على وجوده
 العباد الى ذلك فمن عجز ما في من عجز او مفعله ثم في وجوده
 في عجز على هذا العجز مغامرة في قالوا هذا الميل كثر في

فقيه

لكن لا تقدر على حصول ذلك الشئ قدره تامة في حصوله فيلزم ان شئ يريد حصوله او ان
 يحصل بحسب ما تمناه وذلك مثل الشوق الى ابوب لم لا يحصل له ما في العام
 الثاني القدره في كذا الاعمال المذكور فالسبب في كونها من غير الارادة
 الشئ لانه ضده وهو باطل لانه قد يواد الشئ حاله القدره في امور
 القدره ان يقال ان الشئ يلزمها كراهه ضده شرا للمؤثر بالقدرة
 مسما العجز عما في ارادة حازمه حصلت بعد التردد في وجهه واجبه عما
 في الارادة لكنها من رايه تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق
 ارادة الطاعة والرضا فيلزم ان الارادة فيلزم ان يكون الشئ في امر
 التردد والمذكور يحصل من الارادة في مختلف المنبعثه من الارادة العقلية والاشهوات
 والنفوس المحي لغ فان لم يوجد من جهة الطرف حصول التحجير وان وجد
 العجز والمجبه فيكون مشترك في الاسم على ارادة مبدءا فعل وهو الذي نسب
 الى ارادة الثواب على تصور كمال في لفظه ومنه جاد في الله وذلك للمجبه او الطاعة في
 العا ستقر بحشوة والنتج عليه لنجده والوالد لولد والصدق في الصدق
 والما في كونه لسه عند العار فير وهو كمنصور الكا الى المطلق في الرضا فان
 في كونه لا يحسن الا يحسن ان الارادة الالهية التي من مشيئته علم التاميد وعبادته
 تعالى وليس في العبد لهو في كونه لا يحسن في كونه فيلزم ان القدره في
 او كونه هو ارادة الانعام والولاء لانه ارادة الاله ام والتوفيق والبغض
 والعداوة في كونه الالهية والطرده والحزب والاختيار عند في كونه
 هو الارادة واختاره في فعل به خير او المشيئة على الارادة والله اعلم
 بقدره في منها قال مسئله المتأفاه من ارادة في القدره في الله
 او لصار في فيه ما تقدمه بآب الاحكام اقول فيلزم ارادة
 الحركه في جميع حدودها وازالة السكون في جميع حدودها كما انها معار
 لذاتهما كذلك ارادتهما وقوة لغيرها لو اراد ان الحركه يبرو الباعل عن
 ارادة السكون واللكام في مثلها في السبب مسئله الاراد اذ
 في ارادة في رايه دفعه للسلسل في ذلك وجب الاعتراض في سبب
 الكل الى ان القدره قدره اقول قتل استناده الكل الى رضا
 الله فان يكون بلا موصوف في اجاد الشئ او يكون في الارادة او العجز
 اسمها الارادات الى ارادته والسبب في انما في القول بالاختيار والاختيار

والسبب في ارادة العبد في

هو الاجاد وسوفا قدرة وادان سوا آتت لكل القدرة والادان مفعول الله
 بلا سورا واد سورا مثل الخرافة مرقعنا له وقدره وقوع بعض الاعمال
 ثابت لا اختيار فاعلموا ان هذا لا باقاة الميراث على ان لا يورث
 الا الله قال وهي كعلم النفس والمثل به احد الاجاد
 ما هو الا امر وانفس واختراع هو محنوله معتبر في كل احد منها وكل له بقية
 اخرى هي معان متغايرة هذه اللغات وليس بحادة غير خيال المحسوس
 لان حواسها لا يحد ولا يحلها ولا يحد لها منسابة لا يحلها الله وليس
 الامر غمان على الارادة لان الله تعالى بالامر بما لا يريد ويريد بما لا امر به
 وقا به انه ليس عبارة على العلم والقدرة والحيوة فلا بد من نوع اخر
 اقول قالوا العلم النفس هو الفكر الذي يدور في الخلق ويدل
على عبارات او مفردات من الاشارات او بترقيم من الكثرة يمكنها
 قيل قيل انما سمع اثبت فلما في النفس سماء ما نحو اظلم وزعم ان ذا
 اى طه سمعها ويدركها وقال سوا المحسوس ان لهذا العلم يقع على كمال
 التفسير على العلم الولد ما ذكره في الاسرار قال قوم على الاول ما يحسد
 وعلى الثاني ما يحسد وقال قوم بالعكس فذكر قال
الام والذات اب الا لم يلازمها في اكونه وجودا كما قال المحرر
الذات عبارة عن الاصل والالم وهو باطل مما اذا وقع بصدق الانسان على
صوره بليغة فانه ملتزم بانصاره بخ انه لم يكن له شعور بملك الصوت
 قبل ذلك حتى يجعل ملك الله خلاصا عنه لم المشوق اليها وزعم
 ان حسيان ان الذات ادراك الموافقة والالم ادراك المناقاة مقرب
 قول المعتزلة منه قالوا لان المدرك ان كان متعلقا بالسوء كالحكمة
 في حق الاجرب كان ادراكه لذاته وان كان متعلقا بالمتنزه كالحق
 السليم كان ادراكه المثل ومثل هذا الكلام لا ينفيد الا طبع بان العلم
 ليس الا ادراكا وانما تنفقت الفلافة على التفرق الاتصال بوجوب
 في المحسوسات ان التفرق عدمي فلا يكون علمه للا امر الوجودي فزاد
 ابن سينا بما ثابته وهو مشهور المزاج قال ان هذا العلم احراز
 المناقاة واحد معكس وكل ادراك للمناسا لم ينفذ في الطبيعة

بما ثابته وهو مشهور المزاج
 قالوا العلم النفس هو الفكر الذي يدور في الخلق ويدل على عبارات او مفردات من الاشارات او بترقيم من الكثرة يمكنها قيل قيل انما سمع اثبت فلما في النفس سماء ما نحو اظلم وزعم ان ذا اى طه سمعها ويدركها وقال سوا المحسوس ان لهذا العلم يقع على كمال التفسير على العلم الولد ما ذكره في الاسرار قال قوم على الاول ما يحسد وعلى الثاني ما يحسد وقال قوم بالعكس فذكر قال الام والذات اب الا لم يلازمها في اكونه وجودا كما قال المحرر الذات عبارة عن الاصل والالم وهو باطل مما اذا وقع بصدق الانسان على صورته بليغة فانه ملتزم بانصاره بخ انه لم يكن له شعور بملك الصوت قبل ذلك حتى يجعل ملك الله خلاصا عنه لم المشوق اليها وزعم ان حسيان ان الذات ادراك الموافقة والالم ادراك المناقاة مقرب قول المعتزلة منه قالوا لان المدرك ان كان متعلقا بالسوء كالحكمة في حق الاجرب كان ادراكه لذاته وان كان متعلقا بالمتنزه كالحق السليم كان ادراكه المثل ومثل هذا الكلام لا ينفيد الا طبع بان العلم ليس الا ادراكا وانما تنفقت الفلافة على التفرق الاتصال بوجوب في المحسوسات ان التفرق عدمي فلا يكون علمه للا امر الوجودي فزاد ابن سينا بما ثابته وهو مشهور المزاج قال ان هذا العلم احراز المناقاة واحد معكس وكل ادراك للمناسا لم ينفذ في الطبيعة

نقل عن ابن زكرا انه قال الذات حيز من احيى له الطبيعة وذلك لان الادراك
 انما يحصل بانفعال الالحا منه بتفصيله تبدل حاله فخذ ما بالعرض يمكن
 ما بالذات وقول المعتزلة وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون الذات والالم
 هما الادراك نفسه كحلمان باخلاف متعلقتهما وهو امر السوء او النفس
 معار المصنف ومثل هذا الكلام لا ينفذ الا قطع بان الالم ليس غير الادراك وبخالفه
 المصنف في لزومه في الاتصال ليس هو علم الالم في المحسوسات انما كان لانه يقول
 التفرق يوجب مشهور المزاج الذي يصفه بطابع المفردات عند تفرقها
 فالسبب الذي يوجب بطابع المفردات والتفرق يصفه في الالم الاعتدال
 الذي فصل من الكسور والاكسار في التفرق ليس سببا بالذات الا امر عدمي
 يكون والاعتدال والالم انما حصل مشهور المزاج من هذا فسر قوله بليغة
 قطب الدرس المصدي رحمه الله لكن قوله عقيب ذلك زاد اسرنا سببا ما ثابته
 وهو مشهور المزاج يدل على خلاف ذلك ان قوله التفرق عدمي فلا يكون علمه
 تلو خودي فغيره نظرا لان عدمه لا يكون علمه لوجوده وعدمي ربما يكون علمه لعدم
 المحسوس فانه مرشانه ان يحرك فانه علمه لا جدا لا كوان الذي يقولون عدم
 السمع علمه لا محسوس وعدم الغذاء في المحسوسات الصحيح المجموع والتفرق اتصال
 في الحسوس الذي لا يكون فيه حس او شعور له خدر او يكون بعد استمراره او ما
 التفرق طبيعي كما يحصل في المختذي عند نفوذ الغذاء في اجزائه لا يكون
 مولا بل الالم علمه حساس عضو يتفرق اتصال يحدث فيه حس طبيعي و
 كلامهم يدل على ذلك ولا شك في لزومه وهو مشهور المزاج هو ان لم يكن مناسا
 منفرد اتصال والمحسوسات مع موال حساس المناقاة هو افرز حد للعلم وادراك
 كان الحد يوصف بما لا يكون له حسا منه لفظي قال وهو الادراك
وهي غير العلم لكن انلاسنه والكعبى والاحسن رعموا انه
عائده الى تاشدا بحدة بصوت المرسي والملك المحسوس
الى التفرق في هذا الاتصال لكنهم بان انه ما سمع بصيرة
 اقول قالوا الادراكات خمسة بل هو اس وزاد
 في المحسوسات فيها ادراك الالم والذات وقوم جعلوا علوم
 في الله موالا كما ادراك علمه وليس كل علم ادراكا

بما ثابته وهو مشهور المزاج
 قالوا العلم النفس هو الفكر الذي يدور في الخلق ويدل على عبارات او مفردات من الاشارات او بترقيم من الكثرة يمكنها قيل قيل انما سمع اثبت فلما في النفس سماء ما نحو اظلم وزعم ان ذا اى طه سمعها ويدركها وقال سوا المحسوس ان لهذا العلم يقع على كمال التفسير على العلم الولد ما ذكره في الاسرار قال قوم على الاول ما يحسد وعلى الثاني ما يحسد وقال قوم بالعكس فذكر قال الام والذات اب الا لم يلازمها في اكونه وجودا كما قال المحرر الذات عبارة عن الاصل والالم وهو باطل مما اذا وقع بصدق الانسان على صورته بليغة فانه ملتزم بانصاره بخ انه لم يكن له شعور بملك الصوت قبل ذلك حتى يجعل ملك الله خلاصا عنه لم المشوق اليها وزعم ان حسيان ان الذات ادراك الموافقة والالم ادراك المناقاة مقرب قول المعتزلة منه قالوا لان المدرك ان كان متعلقا بالسوء كالحكمة في حق الاجرب كان ادراكه لذاته وان كان متعلقا بالمتنزه كالحق السليم كان ادراكه المثل ومثل هذا الكلام لا ينفيد الا طبع بان العلم ليس الا ادراكا وانما تنفقت الفلافة على التفرق الاتصال بوجوب في المحسوسات ان التفرق عدمي فلا يكون علمه للا امر الوجودي فزاد ابن سينا بما ثابته وهو مشهور المزاج قال ان هذا العلم احراز المناقاة واحد معكس وكل ادراك للمناسا لم ينفذ في الطبيعة

والقول بان الابصار تاشرف في المحذوفه فاصغر من سبعة بالآلة وليس بعيد ان يكون
 في غنى على وجه الخ كالمرا في قاتنه العبد بخلاف ما ثبتته في نقال
 قال نسبوا اختلاف الابصار منهم من قال انه حذر في الشفاعة عن
العين وهو ما ظن والا لو حب تشوش الابصار عند هبوب الريح
ولا يمنع ان يرى نصف السماء لا متناهي ان يخرج من حذفتها ما يصل لكل
الاشياء او يوتر في جميع الاجسام المتصلا من حذفتها ومنها امور
 العالمون بالشفاعة وبهم الحكم المتقدمون لا يقولون بخروج من العين الا بالماز
 كما يقال الضواء يخرج من الشمس وابطال موجوب تشوشه عند هبوب
 الريح ليس بوار ولا ان شفاع الشمس والشمس والنباتات لا تشوشه واصفا
 قالوا لو كان الشفاعة جسم لزم هذا اخل الاجسام ولو كان غيرهما لزم اسفل الاعراض
 واصفا قالوا الشفاعة الخفية العين كيف يصل الى السواد فخره فان اخرج
 محتاج الى زمان وعمر ذلك وكل ذلك لا يقع على سائر الاشياء وكل ما يقولون في
 جوابه هناك هو اجواب منها واصفا عن روية نصف السماء شفاع المحذوفه دعوى
 مجرد ولو قال بدل الامساع الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز ان معنى نور
 سراج صغير مواءم بيت كبير وجد رانه ولم يستبعد ذلك لكونه لصفه الشمس
 مستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشفاعة بان شفاعها يكون المبصر
 في ضوئها ولو ان شفاع المبصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا
 في افعال البعض واصفا كما يقع شفاع الاجرام النيرة انخلاص والخطاف
 ونفوذ فها هي ذهاب الاجسام الشفوف في شفاع العين مثل حبيبه
 كما تبين في كتب المناظر والمراد بالاجل الكلام في هذا الموضوع طوله لا يشغال
 به غيرنا سبب هذا الموضوع في طلبه من القضاة المحذوفه به قال
ومهم قال بالابصار وهو ما ظن والا لما ادر كنا العظم الامساع ابطاع
العظم في الصغير ولا رايانا القريب على قربه والتجريد على تعدد
الاشياء انما لزمان في قال المراد هو اسود المنطوقه في طالعها
الابصار الضويرة الصغرى في المحذوفه شرط لانه ان الزاوية الكبرى في الارض
المراد عليه ان الامور
والصحا به وبقينوا السبب في روية العظم في بعيد صغيرا وابطالها
الشفاعة العظم في الصغير عن جميع لانهم لا يشترطون في انطباع العظم

او معذرة بل بالاولا انطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يستغني
 اذ ان الذي انشج على قظه وذلك كما سطر في المرأة نصف السماء والاجرام
 التي فيه وامسا روية القدر على قته والبعيد على بعده يعني الابصار
 فلعل المنطوق في العين يكون على هيئته تقيد اذ ان الابصار ونحن لما نقدر
 علينا ان نفكر عليه يستبعدنا مع اننا نرى المنقش من تشوشه في
 الاجسام على السطوح على وجه مدرك اننا نرى فيها اعناق تلك الاجسام
 ما بينها قال مسألة الامور ان بعد سلامة الاله وحضور المبدء
وسا من الشرائع المشهورة عندوا خب غيرنا خلافا للمعتزلة واللاهوتية
نذكر الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض
في استوائها باسرها في كل اشياء او انما لارايانا اجسام الكبير ونقدرنا كل واحد
مراهمه انه يستحيل ان يكون روية كل واحد من تلك الاجزاء مشروطة برؤية
الجزء الاخر والا وقع الدور فربوه كل واحد منها غنية عن روية الاخر واحتجوا
بانه لو لم يجب ذلك لكان ان يكون بعضهم سموس وحيال في كنه انزاه
واكواب انه معارض جميع العادات امور
 لسه تعالى الموجودات غير على المسيرات لا يقولون موجوب الابصار
 عند اشياء المدونة لا متناهي ان يكون اتصالها بالآلة وان نجيبه في
 واما المعتزلة واللاهوتية يقولون اتصالها تعالى هو غلة بالمسيرات وتكون
 اتصالها بالخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الاله وهي كون المبصر كاشفا
 وغير مفرط في الصغر ومحاذاة الآلة او في حكم المحاذاة زمانا والموسم
 منها شفاف ووقوع الضوء داخل المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم
 القرب المفرط والبعد المفرط وان بعد الابصار ذوال الابصار وان
 الاتصال ما يوجب الغلظة ويخرج وجوب الابصار العلم الصغرى
 واما تعليل روية الكبير صغيرا برؤية بعض اجزائه دون البعض فليس
 فان ذلك يقول من لا يعرف السبب فيه ومعارضه الشك في العادات
 مولد سال من اجل ان الشمس لا تطلع غدا وان ارجاها لغيرنا صار
 حولها والبيادر ما ولتثال ذلك اننا نجزم بعدمه بسبب ارجاها
 ان ذلك مما في الجمل ان لا تبصر مع اسما في كنهه اربط كنهه بقطع بالابصار

ذلك النوع مما جبال احد اجزا ذلك النوع لا بعينه ولذا لم يذكر اسمها الى
 حيزه واما هذا الوجود المتخصص في صفة وجوده فممكن ان
 يحل محلها صفة اخرى من جنسها كانه سواها في صفة الوجود
 وذلك غير ممكن فانه مسألة استحقاق الظاهر على امتناع تمام
 العرض بالعرض فلا بد من ان يكون له ابد من الوجود بالوجود
 الى الجوهري وحده يكون الكلا في حيزه فيكون له ابد من الوجود بالوجود
 به لا يجوز ان السواد يشترك في الصفة واللون في الصفة في السواد
 وما به الاشتراك غير صفة الاستمرار فاللون صفة متغايرة للسواد
 فانه بها هو موجود ان لانه لا واسطه من الوجود والعدم فاللون
 عرض قائم بالسواد وايضا فكون العرض حار في الحبل ليس نفس
 العرض وليس الحبل لصفته لا يقتل مع الوجود في ذلك الحبل وليس
 لغيره عدم لانه يفيض اللاحول وهو صفة فانه بذلك العرض في الظلام
 كالمثل في الاول منها غير انهما به لا تقوم كل واحدة منهما بالآخر والآخر
 عنها كالمثل في عدم استمرارها مسألة وجود الانتهاء الى
 تقوم ما يجوز لا بد من امتناع تمام العرض بالعرض وقام العرض بالآخر
 ما يجوز والعامل بالآخر العرض بالعرض فبالانتهاء لا يمكن ان يكون الا
 الى الجوهري انما اختلاف في التوسيع فلهذا لم يكن له ان يتغير في ذلك
 اورد في احتجاج القائلين بذلك ليس صحيحا لانه اقام الصفتين فيهما تمام
 الاعراض والصفة ما لا يقتل الا مع غيره والعرض ما لا يوجد الا في
 عدمه وقام بعض الصفات ببعض الاعراض فقام بعض الاعراض ببعض
 اللون في جنس السواد به وهو جزء من مفهوم السواد لان السواد لون
 يقتضي البصيرة واللون احق بان يكون موضوعا وكونه في بعضه لا يضر
 بان يكون منه وان جنس الوجود عرضا قائما بالنوع ولا الجزاء بالكل
 واما ان يكون العرض حار في حيزه ايضا فلا وجود له الا في العمل فامروا
 بل يفتقر عند قوت العقل في الاعراض وكون اكله يقتضي اللاحول والاعراض
 وجهه في اكله كما بيناه حرارا وحوالة الجواهر على ما مر عليه في
 والاعراض به فيكون للعرض في كل محل فانه يفتقر لصفة له والصفة
 اكله في نفسه ولا يوصفها جسم بها فهو عرض لا يفتقر الى الجسم والوجود
 في صفة العرض كماله كونه او التفتق في نفسه لا يفتقر الى الجسم

قال مسألة انفتحت الاشياء على امتناع عن العرض انما
 صفة ولو بقي العرض لبق قيام العرض بالعرض ولا بد من تباين العرض
 عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجبا ولا لا يفتقر البقاء الى الوجود
 الى الامتناع الذاتي بل يكون جازا له بسبب وجوده او عدمه اما
 الوجودي واما الموجب كما يقال انه غني لظهور ان الضد وهو محال لا يظفر بان
 الضد على المحل مشروط بعدم الضد الا بالصفة ولو علم ذلك لعدم به لزم الدقة
 واما المتخارج كما قال الله تعالى عدمه وهو محال لان الحدم عند الوجود
 اما ان يكون ووضعه كغيره لم صدر فان صدر عنه لم يترك شيئا في يحصل
 امر وهو في هذا المكون كما اذا اعدنا وان لم صدر عنه اقول هو محال لا يظفر بان
 الوجود من اقر واما عدمه فانه يفتقر الى شئ فيكون شئ له لا يجوز وهو ما
 واللام في صفة عدمه كالكلام في علم العرض فثبت انه لو صح ما كان لا يمنع عدمه لكنه
 قد عدم فممنوع تناقضه في الوجود والاسم ان البقاء عرض سلبي لان لا يجوز
 قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يكون عدمه بغيره
 في زمان معين وهذا لان عدمه كما ان جاز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب
 ممنوعا في الزمان الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمته كشيء لم يمتد الى زمان
 بغيره ممنوع الوجود بعينه وحده يفتقر الى السبب سلبا انه لا بد له
 لكن لم لا يجوز ان يفتقر الى سبب اشبه به وان يكون الاعراض
 الباقية مشروطة بما عداها لا يفتقر عندنا مسألة في غنى الباقى ولا يفتقر في
 هذا الاستمرار الذي يفتقر الى الوجود على حواجزها بانها لو كانت
 فلهذا الوجود في الزمان الاول ما كان كذلك الثاني اذ لو جاز ان يفتقر
 الممكن لذاته في زمان محقق في زمان اخر جاز ان يفتقر في
 زمان واحد مسألة بان لا يجوز ان يكون الوجود في كل وجوده مع
 الوجود بعينه في السلب والحق كونه وعلى هذا الاستمرار في الاعراض
 سبحانه تعالى مسألة ابو الحسن البصري يدعي لزوم العلم
 ببقاء غير الاعراض كلسواد والياء من الجهل وقوله طه بان الضد
 على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقتضي التاثير في الضد
 غنى عن طه بان ضده لم يتناول عدم الضد الاول محله طه بان الضد
 على حواجزه لا يقتضي لحدائقه على الاعراض محله الى دليل واما عدم
 بقاءه لانه لا يفتقر الى سبب بل هو وجودي لفتا حيزه

فانه
 في
 امر
 وجود

الانقسام قابلا للانقسام باطل لما هو وقام الوجود بملئ في العقل وفي
الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان احدا لما من الوجودين قبل انقسامه ليس هو
عنه الثاني مشتغل على دعوى ان انقسامه مع فرضه ولذلك لم يزل الحال ولا يلزم
من كونها غير موجودة قبل انقسامه شي بعد انقسامه غير ان اتصاله وحدث
شي غير الاتصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا ما بعده وفي الوجه
الثالث ان الاجزاء المتعددة ليست تتبع الخواص ليس بشي لان لغاها الخواص
اللازمة من انقسامه لا يقتضي الانقسام الوجود بالعقل مع عدم الفرض
فانما هو ان كل مجزئ يندرج في الوجه
الذي يلاقي ما على مبدئه غير الذي يلاقي ما على نساؤه فيكون منقسما وبما هي
انا اذ امكننا سطحي من اجزاء لا تجزئ ثم نطرحها اليها راينا احد وجهيه من الثاني
والوجه الراي غير الذي ليس لمرآيه فيكون منقسما والثالث انا لو كننا خطا
من جهة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الاخرى لنا وكنت طرفه الاخرى حرا ثم نحرك
الي ان يصل كل واحد منها الى اخر المسافة فليبد وان لم يكن واحد منها الاخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحركا ومن ثم ان الذي منقسم الى اربعة اقسام واذا
وقع اجزاء على ذلك الموضع فكل واحد من اقسامه نصف كل واحد منها
فيلزم التجزئة واجواب عن الكل ان ما ذكره يبدل على غير جهات الجزئ
وذلك الوجه انقسمه في الذات فان مركز الدائرة يحاذي حبله اجزاء الدائرة
مع ان مركزها نقطة غير منقسمة او لا انما حكم فيها منقسمي السطر والخط
واجاب عنها بما هو مبني على ثبوتها وعلى غير لهما في العقل ليس لاجزاء
المنفردة ان كانت عدمية فلا تميز على قولك وان كانت وجودية وكانها
عاد الاكلام مني كما كان في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في عينية
لكل اجزاء لم يكن منقسمة لتغيرها شيئا وان كانت حالة فيها او قرب
لغايها انقسام اجزائها لثباتها فيكون المركز محاذيا بحبله اجزاء الدائرة
لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك الاجزاء ان التلخيص واجدا
وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان تماس ما ما من جهة راسع
على موضع تماس ما من جهة اخر ولذلك يلزم التساوي بينهما ولم يلزم
في المركز مسألة زعم ابن سينا ان اجسام مركبة من اجزاء

والصوت ومعناه ان التجزئة صفة عامة في شي ما تجزئ هو الصور ومجمله
الهيولي ولا يتجوز عليه بناء على فني لا يجوز ان يكون اجسام منقسمة واحدة
وهو ان بل لا انفصال والتقابل للشيء موجود مع القبول لا في الوجود الا انفصال
لا سبق مع الانفصال فالتقابل لا انفصال شي من الانفصال ولا انفصال
لم لا يجوز ان يقال الانفصال هو المعدود والانقسام هو الوجود والجمعة اذا
انفصل بعد انقسامه كان معناه انه صادر منقودا بعد ان كان واحدا اما انما
والزاييل هو الوجود والمعدود هما على ما كان والمود هو الجسم مسألة
القول بان الجسم مركب من الهيولي والصوت ليس ما ابتدئ به ابن سينا والاما
اختصاصه بل ما لا يجمع الفلاسفة والتجزي لا يقول به الا بعض المفسرين وهو
صفة اما يلية بشرط الوجود وليس له ان يكون له نسبة ولو كان الانفصال
والانفصال مما الوجود والتعدد لكان التباين لما ليس منقسم ولا منفصل
ولا يوجد ولا متعدد وكل ما هو جسم فاما منفصل او متصل واما واحد
او متعدد واخر لا شيء مما هو قابل للجمعة وقد سموا بالهيولي والانقسام
او الوجود هو الصوت هذا على ما يندرج في الحواشي الفلاسفة على تقدير شؤهم
فالتقابل هو الهيولي ويعرف في الالف الف الف مسألة
زعم ضرار والنجاد ان ما هيبة الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة
ورطوبة او سوسة وهو باطل لان التجزئات متساوية وما هيبة الجسم
ومتباينة بالوانها وروائحها وطعمها وقابلية الاستمرار غير متباينة
فالتجزي ما هيبة متساوية مسألة الفلاسفة مسألة هذا مذنب
عند معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي شركت منها اجساما فاما
ان كان المراد منها اجزائها محسنة ملتصقة منها لا جسم متساوي الانقسام
في التجزئة وتباينها في الاجزاء لا يدل على انها ليست اجزاء الجسم
انما هي تجزئة صفة لا جسم وقد قال المصنف في مسألة تماثل الاجسام ان
الاجسام لا تجزئ حكمها كذا كمال الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها
في حكمها فخرن الاشتراك في الهيئة والاشياء في الاجزاء لا يدل على
امساج كون الجسم مولد من تلك الاجزاء مسألة

الذي ظهر في العوالم من مسلة اختلفت في العالم في حدوث الاشياء والاصناف
الممكنة فيه لا يزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات
او قدّم الذات والصفات او قدّم الذات محدث الصفات او بالتحسين
اما الاول فهو قول الجمهور المسمى بالصادق واليهود والمجوس واما الثاني
فهو قول ارسطاطاليس وثنا وقد سطره وشمس طوس وشمس طوس وشمس طوس
المسافر من ابي نصر الفارابي وانه على سبيل ما عندهم ان السموات قد لا
وهي ذاتها المعينة للاكبريات والاوضاع فان لكل واحد منها حادث مستقل
باخر لا الى ادا واما العناصر فالقول فيها قد لا يتخصص ولا بجسمه قد لا
بنوعه وسائر الصور قد لا يتخصص اي ان قبل كل صورة صورة اخرى
لا الى ادا واما الثالث فهو قول الفلاسفة التي لا توافيق ارسطاطاليس
بالزمان كش لسن وانكسار غورس وفيثا غورس وسقراط وقول جميع
الشعوب كالتنويه والديسنييه والكرقونية والاهانيه ثم يؤولا فرتان
المنفعة الاولى زعموا ان ملك الانسان جسم ثم زعم ثالس انه الماء لانه قابل
لكل الصور وزعم انه اذا انجذ صار ارض واذا لطف صار هواء وصرن
الهواء تكونت النار ومن الرخا ن تكونت السموات وسال انه اخرج
من التنويه لانه جاف في السفر الاول ان الله تعالى خلق جوهر اظهر
الله نظره اليه فذا ابت اجزاء من صفات ماء ثم ارفع منه بخار
كان رخا ن فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض
ثم ارساها بالبحال وزعم انكساريس انه الهواء وكون النار ملازمة
للماء والارض من شئ فته وزعم ارسطاطاليس انه النار وكون الاشياء
عنها بالتكاثف واخذون قالوا لانه للارض وكون الاشياء عليها بالملطف
والخزون انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالملطف والادو
الارض بالملطف وعكس غورس انه الخليط الذي له نهاية وهو
اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة مثلا فانه اجزاء
طبيعية لا مجنونة واجزاء على طبعها ليجوز ان يجمع من تلك الاجزاء
كثيرا وصار تحت الشمس ويظهر ان تلك الاجزاء

وهذا الثاني ينسب على هذا المذهب انك والارض والسموات والارض
والطوبور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط ان سألنا في الاول ثم ان
لله حجة كه فلقن منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اجسام العالم
اجزاء كثيرة كبرية الشكل قابل للقيسة الوهمية دون القسمة الانشائية
متى كذا وانها حركات دائرية ثم استقرت تلك الاجزاء ان تصادفت
على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا
الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من اجزائها السموات
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الشفوية ان اصل
العالم هو النور والظلمة اذ لو لم يكن صاحب اللزوجة لخلق فخلق
ثم ليس الملطى انه قال المبدأ الاول ايدع العنصر الذي فيه هو الموجودات
والحدومات فلها في تبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فخلق الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود في العالم العقل العالم الحسي الاول في ذاته العنصر
صور ومثال عنه قال وتصور العامة ان صور الموجودات في ذات
المبدأ الاول لا يلزم في مبدئيه وهو تعالى يوجد ايته ان يوصف بما يصف
به مبدئيه ثم قال ومن العجب انه ينقل عنه ان المبدئ من الاول هو الماء منه
ايدع الحول به شكلها في السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جوله
تكونت الارض ومن تحتها تكونت الهوا ومن فوقها الهوا فكانت
النار ومن الرخا ن والارض تكونت السماء ومن الارض انما هي
الارض تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران السبيل على
سببه بالشوق الى اصلها اليه وفي الاخير قال في الصورة في
النسب الاول جوهر خلقه كبريه ثم سطر له سطر ابيته الى الخ في
قال وكان ثالس الملطى انما تلحق من سببه من هذه المشكوك اليه
قال والاما على القول الثاني في المبدأ المشبه بالماء الذي عليه الفرس
وهو ان عرشه على الماء واما انكساريس الملطى فقد نقل عنه مدعيه
في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في الاخر ونقل عنه ايضا ان اول
الاجزاء من البرزخات هو الهواء وذكر ما ذكره الصفات

بالفرقة الثالثة احيا بفت غرض وم الذن قالوا المادي في الاعداد
المستولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها
واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها مباديات واما كونها وحدات او لا يكون
فان كان الاول كانت مركبة ان هناك الماهية مع تلك الوحدة وكلها ليس في
المركبات بل في مبادياتها وان كان الثاني كان مجرد وجوبه وان يكون مستقلة
بأنفسها والاركان كانت مستقلة في الغير فكون ذلك الغير اقدم منها وكلها في المباديات
في طائفة هذا خلف فان الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوجود سارت
نقطة فان اذبح تحت نقطة من حيزها في ان يفتح فنان حصل السطح فان اجمع تحتها
حصل السطح فظهر ان مباديات الاجسام الوحدات الاولى تنقل عنه ان الله تعالى ينقسم
الوجود بالذات في مستفاد من غير مباديات التي لا تقا بلها كثر وهو المبدأ الاول والى
وحدة مستفاد من العبد وهي مباديات الكثرة والمستبد بها بلها كثر الكثرة م سالت
منها الاعداد وهي مباديات الموجودات وانما احصلت الموجودات في طابعها لا حساب
الاعداد بنحوها وفي شرح ما ذكر طول ليس فيها فائدة لان قال
القسم الرابع وهو ان يقال ان قديم الصفات محدث الذات وذلك ما استعمل به
عاقلا وانما جالوس فانه ان متوقفا في الكل انما لو كانت الاجسام ازاله كانت
في الاول اما متحركة او ساكنة والفسان باطلان فالقول بانيتها باطلان سالت الحيز
ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد الكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر
كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون متحركا لو جهن الاول ان ماهية
الحركة حصول امر بعد فناء غيره فاهيتها ببعضها مسبوقه بالغير والازلية ما هيتهما
بعضها الا مسبوقه بالغير فالجمع بينهما متناقض الثاني وهو ان كل واحد من
الحركات مجرد هو مستقرا في موجود وكل ما كل واحد منه مستقرا في الموجود وكل
الوجود فكل الحركات موجودة متتار وكل ما ان فعله لها على محض فلا بد من
او اقل الحركات اول وهو المطلوب وانما قلنا انها ليست لو جهن الاول
انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان يفتح عليها لاحكامه او لا يفتح والاول محال لان
الحركة عليها موقوف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا على ان وجود الحركة
لا يزل محال فثبت انه لا يفتح الحركة عليها فذلك الاشاع ان كان لازما للماهية
انما يزل محال فثبت ان لا يفتح الحركة على الاجسام فبها لا يزل في اختلف وان
لم يكن مزيلها الماهية امكن زواله ويكون الحركة عليه حايث وقد اطلنا
ان السكون امر شيق على ما دللنا عليه فتقول لو كان ذلك السكون حيا لا متع زواله
لكنه يزول فليس بعد من سالت ان الله تعالى ان العدم ان كان واجبا لذاته امسح عده
وان لم يكن واجبا لذاته احقر في موشه والامر في ذاته انما هو واجب لذاته

قطعا للسلسل على ما سياتي ان شاء الله تعالى وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مستقرا
لا جاية ان يكون مستقرا لان فعله المستقار مجرد في ذاته لا يحتاج الى اتحاد الوجود والعدم
لغيره فيحدث فتعريف ان يكون موجبا فان لم يتوقف على شرا فانه من وجوب العمل
والاشارة اختفاء في وال ذكر العدم واما انه يمكن عدم السكون فهو مستقار في ذاته
والعناصرات ولا جسم الا من عند الخلق ومن اراد بهم الدلالة فلا بد من بيان ذلك
تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم ليس
ان يكون ازلما فان حصل له على شئ فثبت قفنه من جهن الاول ان امكان وجود
العالم ليس له اول والا ففقد كنه قبل ان يحال لذاته ثم انقلب فكان ذلك ما قلنا
لان الامكان للمكان في زمان فلو كان العالم قبل ذلك لم يمنع الامكان لذاته بالامكان ثم
صار واحدا لا يضاف به لذاته واذا جوزه ذلك جوزه وان كان يمنع الاتصاف
بالوجود اذاته ثم صار واحدا لا يضاف به لذاته ولذا لم يمنع في الصانع وهو محال
ولانه لو جاز ان يتقلب المنع لذاته فكان جاز ذلك في سائر كل الاله واجمع من ان يكون
وهو يرفع الامكان عن النفس العقلية وادابته انه الاول لا مكان وجود العالم كانه
القول بان منع الوجود في الازل متناقض لان ما قلنا وما سبب انكم اما ان
تفسروا الحديث بانه انما يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه انما يكون مسبوقا
بوجود الله تعالى او بتفسيره بالثان فان كان الاول فاما ان تريدوا ان العدم
سابق عليه بالعقلية او بالشرع او بالكل والاول محال بالامكان او بتدبره وان
العدم سابق لله تعالى بطبع وهو مسلم لان المكان تسبق العدم من ذاته والوجود
من غيره وما بالذات تسبق ما بالغير او يريدوا التسبق بالزمان وهذا واجب
قديم الزمان لانه اذا لم يكن له يوم ذلك التسبق اول وان ذلك اليوم تسبق كحق
الزمان لانه ان لا يكون للزمان اول ثم يلزم عدم الزمان عدم الحركة والجسم على
هو معلوم فالقول ما كحدث على هذا الوجه وجب القدم واما ان تترجم الحوادث
بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فان اردتم به التسبق بالعقلية او بالاطع او
بالشرع فالكل مسلم والتسبق بالمكثر باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه واجب
قديم الزمان على ما تقدم وان اردتم ما كحدث معنى بالثان فاذا ذكره لتقدم عليه
توالت من هذا العام لكن لا نسلم ان الجسم ان كان قدما لكان اما ان يكون سحريا
او ساكنا بيانه ان الحركة عبارة عن الاستتار في كل زمان في كل مكان في كل
مكان الواحد والآخر المسافر فرع الحصول في الميز وعندها ان العالم ليس
بالسكون فليس يكون سحريا ولا يكون ساكنا كحقيقة انه لو كان للعالم فليس
لان الله تعالى ان يكون معدوما او موجودا والاول محال لان حصول الموجود

وليس معلوم اما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الحوادث كسنتي بان اراد الله
بما في خلقها بالحوادث من تعلقاتها واهلها من غير احتياج الى خروج دعوى محرم
الحكم والا فتنسب الى علمه ان القول بالشرح يستدعي وجود الادوات محرم والحوادث
ان الامتياز من ان لا يكون له وقت ولا مكان لا يكون له وقت ولا مكان لا يكون له وقت ولا مكان
عن الوجود ان يكون له وقت ليس كحوادث غيره وقد مر الكلام في كون الوصفين غير
متماثلين الى وقت لغو العدم والوجود محسبان الى وقت عوينا والحوادث
الصحيح ان يقال الادوات التي يطلب فيها التفرج معدومة ولا تمايز بينها الا في
الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة اما مبتدئ وجود الزمان مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصل وامس الشك في الثاني بان كل محدث يحتاج الى ما كان سبقتة ويكون محلا
لامتياز ما لان ان حدثت احدا جت الى ما كان سبقتها فاحواب عنه ان الامور
غير وجودية وايضا المان ملته فلتع ان تقوم امهاتنا كانه لغو ليس بوار
لان الادكان الذي محل الما يه غير الامكان الذي محل المان فان الاول عنهما
امر عقلي معتدل عند انتساب الما يه الى وجودها والثاني عنهما امر استعداد
وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء وكنهج الى محله لانه عندهم
غير موجود من جنس اللفظ والحوادث الصريح ان الامور الالهية لا يجوز
قد استعداد مقدم وجودها وامهاتنا انما معتدل عند وجودها في وقت
لما يمتد التي لا يوجد قبل وجودها والشك في الثالث بان سبق العدم
على الوجود بمعنى وجود حادث قبل ذلك الحادث فاحواب بان السابق
ليس هو تباين اللفظ ليس بمعنى انهم يعتقدون بان ذلك السابق ذهني بلزم
من توهم العدم السابق الا انه لو وجد وجود زمان عليهم مع فناء العدم
السابق والوجود المستحق وهو لم يطل ذلك واللفظ كذا وان كان
فعل المختار يكون لغاية تشكيلها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال
فلم يجب عنه الاستغناء ان سنيين ان الفاعل مختار ولا حواب الصحيح
على ان بعض السلف ان الغاية هناك لسبب ان الفاعل لا يعمل وعلى راي
لغيرهم انه الغاية هناك وعند فلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل
لانه تعالى انما يفعل ذاته ولانه فوق الكمال وهذا ما اورد الفلاسفة
والكلام في علمه في هذا الباب في ذكرنا ان نذكر الصحيح ما قالوا
في مسألة الحوادث فقولوا الدليل الذي لعنه عليه جميع المتكلمين
المستلحج الى اقامه حجة على دعوى واحد من الدعاوى المذكورة

في الامور العدمية

وعلى امساع وجود حوادث الاول في جانب الماضي فتورد او لا ما قيل فيه وعلمه
ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاول ان الحوادث في جانب الماضي فتورد او لا ما قيل فيه وعلمه
الماضي انه لما كان كل واحد منها حادثا لان اللزوم حادثا واعتبر من علمه بان
حكم النقل بها من حيث الحكم على الاحاد ثم قالوا الزمان والمستفاد من نقلها
الى حوادث الماضي فيكون متناهي في وقت وعوينا معلومات الله ومقدرة ذاته
بان الاول في التدرج التي منه مع كونها غير متناهية من ثم قالوا المحصول منهم
الحوادث الماضية اذا اخذت تامة مبتدئة من الان مثلا واهبه في الماضي
وبان يكتفى مثل هذا الوقت من السنة الماضية واهبه في الماضي واطبقت احد
على الماضي في الوهم بان يجعل المبدأ وان ولدا في الذهاب الى الماضي
متطابقين استحالة في الاول والاك ان وجود الحوادث الواقعة في الزمان
الذي من الان وبين السنة الماضية وهدمها واحدا واستحال كون المتقدمة
من السنة الماضية زلزلة على المتقدمة من الان لان ما ينقص من المساءة من يكون
الابداع على كل واحد منها وان يجب ان يكون المتقدمة من السنة الماضية
فان الماضي انقص من المتقدمة من الان في ذلك الحين بكونه في الماضي
قبل انها المتقدمة من الان فيكون الا ينقص منها شيئا والاداء عليه لغو امتناء سائرها
فلو ان الكل منها ما واعتبر من ختم عليهم بان هذا المطبق لا يقع الا في الوهم وذلك
لكن شرط انقسام المطلق فتنق في غير المتناهي لا تنقسم الوهم ومنه يبين انها
الاحصاء في الوجود مع فضاء الوهم المطبق لهما في الوجود فان هذا الامساع
موقوف على حصول الاكصلا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزمان والعصر
انما في طرف المتناهي في الطرف الذي وقع النزاع في زمانه هو غير موثر
فهو يهواه في الموضع وانا اقول ان كل حادث موقوف بكونه
سابقا على ما بعده ولبكونه لا حق بما قبله والا فاعتباران محسبان فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الان بان من حيث كل واحد منها سابقا بان
من حيث هو بعينه لا حق كانت السوابق والواجب المتباين بقتان بل اعتبار
متطابقين في الوجود ولا كنهج في تطابقهما في الوهم بل هو مع ذلك كونه
السوابق اثر في الوجود في الجانب الذي وقع النزاع فيه فانه في الواجب متناهي
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل سماع السوابق والسوابق الزايدة عليها
في زمانها متناهي في زمانها ولا يبين امتناع وجود حوادث الاول في الماضي
في جانب الماضي وتبين ما ستر امساع وجود حوادث الاول في الماضي

في الامور العدمية

وهو سكون ازال في قدر من امساع وجودها لا يحلو الا حسام عنها الازل وسكن منه
امتساع وجود الجسم الازل واخر قد تم هذا الدليل مع سقوط ما اعتقد من به عليه
منه وتم بذلك الدليل على حدوث العالم بولائه الجسم هو فسادا على فساد
واعودة ايام المطر فها في الكتاب مسئلة الاجسام باسرها
متماثل خلافا للنظام ولما في الجسم من سلكه اوجه لصد ما ان الاجسام
مستندواستواها في الاعراض بليست بعضا من الحقيق ولو لا تماثلها لما كان كذلك
والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انها تصح في حق جميع الاجسام وشاها
التناس كل واحد منها بكل ما عداها فاما في قبل ذلك فليس الا الجسم والخذ
بالنظر وبما هي انها باسرها متساوية في قول جميع الاعراض فلو لم يتساوية
في المادية والاعراض عليه انه لم يصح عند ان جسم النار قابل للثبات في
الارضيه وان جسم الفلك قابل للصفات المزاجية ونقصه اس من علمه
جزئية فلا يدل على الحكم الكلي واسقاطا لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق في بدن ابراهيم عليه السلام ليفيه عندهما يستلزم ما سئل النار في
النعامة وعينها ثم مستندواستوا الكلي بقول الاعراض ولا يلزم منه
استنوار في تمام المادية لان الاستراخ اللوازم لا يدل على الاستوا في المذاهب
وبالتشابه ان الجسم لا معنى له الا كما يصل اليه الجسم باسرها
متساوية فلو لم يتساوية في المادية والاعراض لزم استحالة الجسم
للسرعات الجسم بل حكم من حكمه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في المذاهب اقول الحلال على ماهية جسم
على خلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التسوية فيه ولا كما استقر
الدليل على ما تله فان كجملات اذ اجمعت في حد واحد وقع فيه التسوية
كقولنا الجسم اما القابل للامعاء والثلثة او المتشابه عليها ويراد بها انما هي
والنوع لا يخالف المعهوم من كذا ذكر وان تنفي الدين المعنى الى انما
الى كمال الاجسام وانما ما رأت في هذه الاحاطة الجسم هو مسئلة الاجسام
بما فيه خلافا للنظام لتالفة يصح وجودها في الزمان والاداء
في المادي لا امتساع الاعلاية الا ان الداعي الى الامساع الداعي وهو مستقو
على قواها من الاعراض ولا يمكن الا اعتمادا على انما هي الجسم على

ان عندنا قبل الاشكال بظنها الجسم اجزا مستمرة اولية منقولة بالاولان على
قول ارسطو ما قال انما علمنا بالضرورة اني انا الذي كنت بالبركة لكونها
على اني النفس الناطقة ولان مويها كقولنا الجسم ليست عبارة عن الجسم
بل لا بد منه من اعراض مخصوصة وهي غير مادية وادراك ان اجزاء الالهوية غير
واق كانت الالهوية حكما في اقول هذا العقل من الامساع عند
عليه وقال بعضهم انه قال في اجسام الاجسام الى الموتر حال البقاء فذهب بهم
الاعتقاد الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرر في بقا الاجسام وال
نقص ذلك ما ورد عليه ما ورد كرم في باسرها المستعصية وقيل انه قال بذلك لانه
قال بان الاعلام من الموتر هو محقول لانه لا ضد الاجسام حتى يقولوا ان مقتضى بطلان
الضد ولا يقول ببقائها في حال عدمها من اجسام من اجسام من اجسام
النعامة فلا بد له من القول بانها لا يبقى في قبل الاعراض مسئلة
النداء حل في اجسام خلافا للنظام لانها بما تله فلو لم تكن الارض الامتياز
بالذاتيات واللوازم والاعراض ميفضي الى انشاد الاثني اقول
لما لزم النظام القول في وجودها كجود الفرد عند التساوية في الجسم المسامي لزم
القول ببقائها كقولنا الدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام في الاعراض
والنظام القول ببقائها الاجسام فلا يكون ذلك عليه والاعتقاد هو علم ببقائها
العقل بان الجسم لا يتجتمعه في حين واحد واست في الاعراض لموضع بطلان
ان الناطق بوجوده النصول المشتركة للكمات في جودها والامساع النقط في محل
والحد مطلبها وله ما يحيط بالامساع الطول واحكام السطوح في جهتي
الطوار والعرض مسئلة الاجسام يجوز خلوقا عن الاولان والاعراض
والرواج خلافا لارسطو لما ان الهواء لا لون له ولا طعم له ولا حواس
اللون على الكون ونقاس ما قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن اجسام
واما الثاني فعندنا كجود خلوقا على لا يبقى عن المحل الا بضد بطلان
فان وجدنا الفرق والامساع احكام في اقول العقل من
عن جسم الجسم الاشهر في وقيل لم يكن مراد ما فهم من قوله اما ان الهواء لا لون له
لما فهم عدم الاحساس بعدم الاحساس فها من شأنه ان الجسم به من غير ما مع
مقتضى انشئ والاولى الى المستعصية وادعوا ان الجسم قاس اللون على الكون
يعني لما امتساع خلوقا الجسم الكون امتنع خلوقا اللون فها ساعا عليه ومنع
المستعصية من هذا المعنى كجود خلوقا اللون والكون عن اجسام

وارتفعنا استحقاق الفرقان اعني ابا الحشر والعنزة على اساع ظنوا بحسب عراض التي تلي قال
لا يحسن كل الاوان لا التي هي عموما ان كان لا يوات بعد انقضاء بها اما الاسحار
للاجر العاد بنخلق امثالها عقيب زوالها واما العنزة فلا مساع استقامها
من غير طهر بان انضد عليها فقامت بنوا الحشر ما قبل الانقضاء ما بعده ففتح المصنف
هذا العباس بالفرق من العنزة ومن اساع اسخروا بعد الانقضاء من موقوف على
طهر بان انضد وقبل الانقضاء ليس هكذا فان صح هذا فلا فرق والامتناع الحكم
في الاصل وعلنا بجواز اسخروا بعد الانقضاء في خالفنا الاتفاق قال

مسند الاجسام سرية خلافا للعلماء لاننا نرى الجواهر والاعراض والطول الاجز
ان يكون غرضها لانه ثبت كون الجسم مريضا من الاجزاء التي لا تجزى في ملوك الطول
غرضها لكان محله الجنة والولادة مستحالة قيام العرض بالثبوت في كل واحد فاجز
الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا من الموصوف بالعرض فلو كان الطول قابلا للقسمة
وهو محال اذا كان الطول نفس الجواهر والطول مريضي فلو كان مريضا والاعراض
انما ساعدنا على اثبات الجواهر النزه ولكن لا نسلم ان الطول نفس الجواهر
والا لكان الجواهر النزه طويلا فيجوز الانقسام بل هو عيال عن ما نفي الجواهر
في سميت مخصوصا والتاليف عرض فلم لا يكون الموصوف به واحسب عنه
بانا نرى الطول حاصل في الجسم وذلك لا يقتضي العرض فقلنا ان المريضي هو
الجواهر وتبين ان يكون ذلك كذا غير الاول اقول العلافة الشكر
كون الاجسام مركبة بل انما يتولون الاجسام سرية سوسا الالوان والاشياء
ولست لسرية بذاتها من غير توسط شي والآخر ارجح النوازل والاساع
يتولون عند اثبات الروية في اسعالي ان مصحح الروية هو الوجود
الجسم موصوف فلو كان مريضا وحده اللات يثبت في الدليل الاول ان
المريضي هو الجواهر مع التاليف لم ذهب في المنع الى يجوز كون التاليف هو
المريضي في الاصول ان يقول كون الجواهر مع التاليف العام به مريضا لا
بمعنى كون جزئ الذي هو الجواهر مريضا بوش ان خواهم الذي احابوا
به اشتغال الى دليل غير وهو ان المريضي شيء حاصل في الجسم فليس
فان الدليل الاول هو ان المريضي شيء طويلا فليس به مريضا وسانه صحيح
وظاهر ان الدليلين ضعيف قال مسند الخلافة
وعند الشرح قدما العلم خلافا لارسطو وظاهر ليس واثباته والمراد
منه خلافا لكون الجسمين كحسب الاشياء وان لا يكون بينهما باسباب

هذا الجواهر
التي هي عموما
ان كان لا يوات
بعد انقضاء بها
اما الاسحار
للاجر العاد
بنخلق امثالها
عقيب زوالها
واما العنزة
فلا مساع
استقامها
من غير طهر
بان انضد
عليها فقامت
بنوا الحشر
ما قبل
الانقضاء
ما بعده
ففتح
المصنف
هذا
العباس
بالفرق
من
العنزة
ومن
اساع
اسخروا
بعد
الانقضاء
من
موقوف
على
طهر
بان
انضد
وبل
الانقضاء
ليس
هكذا
فان
صح
هذا
فلا
فرق
والامتناع
الحكم
في
الاصل
وعلنا
بجواز
اسخروا
بعد
الانقضاء
في
خالفنا
الاتفاق
قال

لنا اذا دفعنا صفة ملية عن مثلها ارفع جميع جوانبها دفعه واحده وللا
ومع الصفة كقوتها وفي اول زمان الارتفاع خال وسعها لان حصول الجسم
منها لا يكون الا بعد مرون بالظرف محال كونه في الظرف لم يكن في الوسط
ملكون خاليا ولا ان الجسم اذا استقل من مكان الى مكان فارقان المستقل اليه ان
كان خاليا فقد حصل الغرض وان كان ملوكا فالمرضى ان منه ان لم يستقل
عنه لم يتداخل وان استقل عنه فاما ان يستقل الى مكان اخر الجسم المستقل اليه
او لم يمتد الدور لانه يتوقف حركته كل واحد منها مرون على حركته الاخرى
مكانه او الى مكان اخر والعلل في الاول فيلزم ان يبقه اذا حركت من سد فخرج
جملته العالم وهو باطل فقلنا لا يصح انما انما لا يصح فلو كان
وهو لا يسلم انه يحصل للمصدر في حيزه لا يحصل بل على سبيل المصدر
كما اننا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعيف ما هو ان كان ذلك المحيط
واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل المصدر لم يلزم صوت مصدر
خارج العالم كذا من اقول لذا رفعت الصفة الملية
عن مثلها دفعا مستقويا من سبيل الى جانب ارفعنا الشبهة
ودكرها بسببها اهل التحيل في مقام صدمهم ثم اذا ما لبت الى جانب ارفعنا
المعنى الشرح من السوء الاخر ودخلوا في الوسط واما الجسم المستقل
من مكان الى مكان فيلزم المحال الذي ذكرتموه لولا التحيل والتمثيل
الحقيقيان لكن التباين بيني اسخلا يقولون بها وما عاربان عن
ازداد حجم الجسم واستقامت من غير حصول شيء منه او خروج شيء عنه
ذلك لما يقع في الاجسام الرقيقة القوية كالهوا فاذا حرك الجسم من مكان الى
مكان ركب ثقت الاجسام التي في لاجه المستقل اليها والحاصل ان
الجسم المستقل عنها واسخلا التي من الجسمين شقود وان لم يقدور
فان بعضه يكون نصف بعض وبعضه نصف بعض وان لم يكن هناك
فارض والاخرى محلا في فطر العالم الكبير او صغيرا معور ان قالوا
ولو اصر منه لولا لما بقي الماء في اموا محلقا في سراقه الماء ولما تحرك الى
فوق في آت مثل الاله الذي يحذب به البول مرصا حسب البول يسمى
بأشما فيلزم على مراتب محييا التحيل والمناقضة بالمصاحبة التي تمشي مع اضر

هذا الجواهر
التي هي عموما
ان كان لا يوات
بعد انقضاء بها
اما الاسحار
للاجر العاد
بنخلق امثالها
عقيب زوالها
واما العنزة
فلا مساع
استقامها
من غير طهر
بان انضد
عليها فقامت
بنوا الحشر
ما قبل
الانقضاء
ما بعده
ففتح
المصنف
هذا
العباس
بالفرق
من
العنزة
ومن
اساع
اسخروا
بعد
الانقضاء
من
موقوف
على
طهر
بان
انضد
وبل
الانقضاء
ليس
هكذا
فان
صح
هذا
فلا
فرق
والامتناع
الحكم
في
الاصل
وعلنا
بجواز
اسخروا
بعد
الانقضاء
في
خالفنا
الاتفاق
قال

والذي لا وجود له الا في الزمان ان لم يكن مطابقا لما وجد كان ذلك في زمانه وان كان
 مطابقا لزمانه وجوده لا احسان في نفس الامر وحسب لوجوده بالزمان وادراك
 الحكم فانهم اعمروا على الزمان خارج العالم راى فيه جانب من جانب وان الحكم
 بهذا القدر للعدم المستلزم وحسب الزمان غير معتبر اقول المستلزم
 سلموا ان احسانا غير متساوية ولم يسموا انها غير متساوية بل راعوا ان الزمان في
 تقديره وذلك هو القول بان الحكم الذي يشتمل على الاحسان ويكون متساويا او غير
 لها وانما قوله الطرف الذي على القطر الثاني على الذي على الجوانب يكون في
 حوايه ان هذا الزمان في القطبين واما وجوده وان في الحكم الذي بينهما عددي
 هو من القياس بينهما ولو لا ما لم يكن شيئا من ذلك الحكم العالم بان الاحكامه سطوح
 (كما كانت تتولد من هذه الاحكامه) واما حكمه واما حكمه واما حكمه واما حكمه
 وما لا وجود له لصله لا يكون فيه اختيارا اقول مستلزم الحكم
 لا يجب ان يكون ابدى حلا في العقل نفسه وللكراميه لثباته لا يمكن ان يكون
 ان يكون ابدى لان ما لا يكون اذ لا كانت ماهيته قائم للعدم وذلك التقدير
 من لوازم تلك الماهية فيكون الماهية قائم للعدم ابدأ انفس الفلاسفة على احتجوا
 بامور الهند ما ان التوحيده العالم موجب بالذات فيلزم زواله وادام العالم
 وثباته انه لو عدم الزمان لان عدمه بعد وجوده بعد الزمان فيكون
 الزمان موجودا حال ما في زواله بعد وجوده بالذات وبالذات ان كل ما قبل عدمه
 فان اذ كان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك لان عدمه لا بد له من محل اى لا بد
 من شيء محكوم عليه بانه ممكن للاتصاف بذلك لعدم وليس هو وجوده في شيء
 لان الذي يمكن اتصافه بالشي لا بد وان يكون باقيا مع ذلك الشيء وجود الشيء
 ان يتغير مع عدمه فان لا بد من شيء لا يقوم به امتان عدمه وذلك هو
 الامور في كل ما يصح عليه عدمه فله منقول فلو صح عدمه على الامور الاخرى
 ما لم يتناولها الا في ابدى وهو محال فان زوالها لا يوجب عدمه ثم قد يرد ان
 الامور لا تتناولها الامور كغيرها فان عدمه لا يحسم حال (اقول) انه
 استدلال على دعوى كون العالم متمكنا لذاته واورد في جانب الفلاسفة دلائل
 يرجع كلها الى انه واجب بغيره وليس من الامور من بابا بنفسه في الامور
 واما ما لا اول فظاهر انه اسند اسماع عدمه الى مؤثر الوجهه اما في الدلائل
 الثاني فمن اسماع عدم الزمان بالقيود بلونه بعد وجوده وذلك لان عدمه على امثاله
 لانه واما في الدلائل الثالث فلم يفرق بين الامور الذاتية والامور المعنوية
 كما مناهى في الامور المعنوية اسماع عدمه في الامور دون الاول ولم يدع احد
 ان يفرق بين الامور المعنوية والامور الذاتية لغيره لثبات الماهية الذاتية

انما يكون عند من يقول به لا احسان المنعجم الى الماهية السابقة مقدس من ان الدلائل التي اوردنا
 وقت على اسماع بالشر وذلك لا محالة ما ادعاه والسبب في اسماع المسلم على وجوده
 ابدى العالم بعد وجوده بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون با عدام معلوم
 بغيره بان ضد او ما شئت شرا او الله با طر ما لفتوا بعدم العالم بعد وجوده محال اما قلنا
 انه لا يجوز ان يكون با عدام لان الاعداد ان كان له وجودا لم يكن ذلك وجودا على علم
 العالم والا لكان الوجود من العلم بل لما يتبين ان معنى علمه لا يكون ذلك اعداما بالعدم
 وليس هو من الامور التي تنقسم الى قسمين ان لم يكن وجوده كان معلوما محضا فمستحيل
 استئصاله الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل ابنته وبين ان يقال لم يفعل
 البعد والاعمال يكون احد البعد من مخالفة الشيء يكون لكل واحد من البعد من عين
 وشيئوت ويكون للعدم شيئا من ذلك خلاف واما قلنا انه لا يجوز ان يكون لعدم حدوث البعد
 لو جهنم الاول وهو ان حدوث البعد يتوقف على شيئا البعد الا ان يكون ان البعد
 الاخر محلا لحدوث هذا البعد لزم الدور وهو محال في الشيء وهو ان البعد حاصل
 من ايجابيين وليس انهما اجدتا بالافعال في العكس فاما ان معنى كل واحد منهما بالآخر
 وهو محال في المؤثر لعدم حدوثه من وجوده بالآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل
 العدمان معا لحصل الوجود لزم معا فلو كان موجودين معلومين ومعه واصل وهو
 محال او لا معنى واصل منها بالآخر فيلزم اصحاب الهند من انما اقول انما حدث اقوى
 من الباقي لان الحادث حال حدوثه معلوم السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث
 حال حدوثه له عدم لزم الوجود والعدم كسلفين الباقي ولا بد يجوز ان يكون عددا في حادث
 اكثر فيكون اقوى لانا السبب الاول باننا بينا ان الباقي جايه في معلوق السبب
 وعلا ما بين انما لا يتناول الحادث وجوده وعدمه معا بل يتناول الباقي منع الحادث من الوجود
 في الوجود وفي الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال واما قلنا انه لا يجوز
 ان يكون لوضع الشيء لان ذلك لا يشترط لا يكون الا العرف فيكون الجبر كما جاز الى العرف
 وكان ذلك العرف محال كما جاز الى الجبر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن المثلثة الاول
 ما تقدم اسماعا في حديثه الرابع ان منقول لم لا يجوز ان يكون با عدام ان على
 قوله الاعداد اما ان يكون امرا وجوديا لا يكون فلنا ان معنى ان لا يكون الشيء
 لانه محال اذا علم الشيء هل يجد امرا لم يجد فان لم يجد له لم يجد عدمه وان وجد
 فالموجد عدمه لعدم وجوده لا جاز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يجد
 ان يقال لم يجد عدمه والا فاحد البعد من مخالفة الشيء يكون لكل واحد من البعد من عين
 لان ذلك هو شأن وجوده في العلم بل لما يتبين ان معنى علمه لا يكون ذلك اعداما بالعدم
 يعني حدوث البعد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث هو من على علمه كالمثلث
 لا بد فان عدمه عدم الباقي محلول الحادث والعدم وان امتنع ان يكون محلول
 لزم انما جبه بال العلول قوله في الوجه الثاني المضادة سيرة من ايجابيين

جواب

طال المفاو

لو عدم لست له محال ليس له من محال ثم الجواب بان الباقى منع ان كان محال
موجودا او لا يمنع منه محال ليس له من الباقى لو كان محال لم يمنع لان احدى
كذلك والا فمراض يجوز ان كان محال انما منع امراها في الجواب ما منع على اجماع
المسلمين ليس ما منع منه وهم وجوب الباقى من ابطال الاعلام بطمان الغد
وهو ان الباقى محال على الباقى على السواء يجوز ان كان محال اقوى وان منعنا
لا نعترف بليته وليس بجواب واجوب ما بيناه من كون محال اقوى لنزاع
الموجود على الباقى وانما ابطال الاعلام بسبب اشتراط وانما شرطه ان يكون الباقى
قد عوفي محذور فان من اجاب بان يكون ههنا كل شرطا غير العرض لم يكون الجوز
الذى هو المحل شرط في الجواز الا اذا كان فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط الجوز
ولا عفي بالامر بعد بيان قدره من ان هو انما شرطه وانما شرطه ان يكون الباقى
المشروط به وانما المصنف كون العرض شرط في الاعلام بان العرض لا ينفى
واجوز منع من منع الباقى لعدم ما نعلمه ليس ما نريد مع هو انما انما منع لان
الكرامية لا تنقضي كون ذلك لا ينفى له واما الزعم الدور بسبب احصاء الجوز
الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحصاه اليه محصاه الى المحصاه فما كان
الى الله فيه ومنها ليس لو كان احصاء الجوز الى عرض ما لا يمنع من ذلك فيكون
والعرض العن محصاه الى جسم بعينه فلا يمنع من الدور وجواب المصنف
نجوز انما لازم من غير احصاء الجوز الى اللغز ليس بغيره فان العرض محصاه
في حوله الى الجسم واللائق وان كان محصاه كل واحد من اللغز الى اللغز محال
لكنه من غير احصاء الجوز الى اللغز او الى ما يتعلق باللغز ليس بغيره فان ذلك
يكون من غير احصاء الجوز في نفسه وفيه لا ينفى من اللغز كمال ما مراد المثال بالمتفكر
على الوجه المبهر من غير صحيح فان اضافته كل واحد منها محصاه في الوجود الى ذات
اللغز لا الى احصاءه ومعلومه لا على ذلك محصاه كل واحد منها الى على اللغز ليس
بهذا عدم الا احصاء مستلما من غير منع الدور واما قوله في ادراكه
باجواب ان الجواب عن الباقى الادلى ما عدم في مسأله حدوث فكل الباقى
التي ادركها من جانب اللغز وهو كون المؤيد موجبا وانشاء عدم الزمان
بعد وجوده واحصاء ما يجوز عدمه الى ما كان قتل عدمه وعدمه انما
تقال بسم الله الاحصاء الجسم اما بسيط وهو الذي لا يشابه
كل واحد من اجزائه كقوله في تمام الامم واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك
الاسم ما فاما فذلك واما عنصري اما الاحصاء الملكيه مدركه عن اللغز
لهما لا يتبدل واما حادثة واما باقية ولا رطب ولا يابس ولا يصح الخرق والابناء

والكون والنفسا عليها واحسنها بان الجهة مقصد المتحرك متعلق الاشارة فكون
موجوه لان النفس اليه فلا يميز فيه ومن غير منقصة ولا نقص المتحرك اذا وصل
الى احد منصفه ونقطة متحركا فاما ان مثال انه الان متحرك في جهة فكونا جهة
دور او لا دورا او اليها فحينئذ لا يكون ذلك احد من جهتي بل اوجه ما دورا فقلت
ان اوجه حد غير متقسم ثم بينوا ان لا بد من محدد كروي محدد النقط والحد في محسوسه
ومركبه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والافانثا كمال
اعني ما عمنه وما اليه صليان له رايه وادام لمن قابلا للحركة المستقيمة لان
كونه عيبا ولا خفتا لان الثقل هو الذي الى الوسط والحقف هو الذي بعيد
عنه وذلك حركه مستقيمة وادام من يميل المحرك لان بسيط لان كل مركب من اجزاء
وكل بسيط وكل من يغير حركته يغير ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه
الحركة والا فكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك حركته مستقيمة
وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاسناد له وكل متحرك بالاسناد في حركته
لست طبعه والا فمتحرك بالاسناد عما عمنه متحرك بالاسناد فكونا طبعه
او اوجه طبعه للشئ لو وجدوها به عمنه وهو محال ولا فسر في ان النفس
ما يكون على خلاف الطبع ومما لا طبع فلا فسر فلك الحركة ارادة والشي
هو المتحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات مستعصي في كمال
الكلامية والحكمة اقول اما بين العناصر اثباتا لهما في حلال
على التفرقة بين الاعاد وما لو لما كانتا ابعار متساوية فالاعاد
الحسية لا يمكن ان تدب الى غير الهياكل ولا المتحرك الى صفة ولوجوه ان
المشار اليه ما كسر وجوده والكون اليه موجوده وكل موجود قابل للانسان
فاما ان يكون جسم او جسمانيا ولا يجوز ان يكون اليه جسم لان كل جسم قابل
للتجزئة ولا شئ من الاجسام بلا راي فاذن لوجه جسمانية غير قابله للتقسيم
كل جسم مستعمل على ما خزن صفة والاجسام التي محدد به لا يمكن لا يجوز
ان يكون من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة الكميات وجوب كون الكميات
مستقيمة على اجزائها لم عليها فافز المحدد يكون مستطافا في نفسه متساويا
في شكله ولا يشابه في الشكل غير الكمال فافز هو كماله وان كان كماله
ما هو خارج عنه لا خصاص في المتعلق مما يوجب رجوعه الى الجهة المستقيمة
عليها فافز محدد ما هو كماله فافز ولا يميز فافز هو كماله ما عمنه
الا لم يكن او بالحق فافز مستقيمة جسمان بها ما خذا امدا واوله
لا يغير وما العلوي والمستعمل ما عمنه لا يكون متميزا بالطبع بل

بل ان كان فيها امتياز كان بالفرض كالعن والشمس وساطة المحدد يمكن ان يبين ما
قلنا وان كان يبينها باسراع الحركي على ما كان ذلك وامسا من وجوب الحركة في المحدد
ملائة التي الاشد من اجزائها ان الجسم لا مخلو عن ميل وثانيتهما لجزء الجسم البسيط
ممنوع ان يكون فيه ميل من جنس الجهة وممنوع ان يتحرك المحرك حركه غير المستقيمة فافز
ففيه ميل مستقيم والاعانق لها لان الاعانق على الحركة يجب ان يكون ذاتا في حركته
مخالفة لوجه ميل المتحرك وليس لغيره لغيره وكل ميل اعانق بعضى حركته
فافز المحدد متحرك على الارض وان هذه مقدمات لا بد منها في بيان ما قصدت به
وعلى كل مقدمات كلام لم يشر الى شئ من ذلك فافز ضا عنه اقتداء به لئلا نكون
خاطئين في غير مقدماته قالوا اما العنصر فافز عموما ان الارض
محفوظة بالماء والهواء والنار وانها كرات منطوية بعضها على البعض الا
الماء وزعموا ان الحركة مستقيمة فالجسم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السكون
واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة
والكثافة وهو الارض والذي ملاصق النار وهو الهواء يكون تاليا في اللطافة و
الذي ملاصق الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر
الا ان هذا الكلام بعضى ان يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون
النار في غاية الرطوبة لان الرطوبة عندكم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة
الا لمصاف بالغير والامكن الهواء رطبا اقول ان حركات النار مقصدة حركه الفلك بل انما قالوا انها بعضاه صورتها وهي ذليته
وما يفيد الفلك يكون غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندي وامثاله وقد ذكر
ان شيئا ذلك نقلا عنه وقال انه لان شديدا التذبذب وكذلك القول في تحليل برودة
الارض وكثافتها بحد من الفكر واسا قوله هذا الكلام بعضى ان يكون الارض ابرد
من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فافز فانهم لم يحلوا البرد بالبعد عن النار
ولم يقولوا بان الارض ابرد من الماء انما قالوا الماء ابرد عند احس حثه قالوا
الكثافة مقتضاه البرود حكوا بان الارض ابرد في نفسها لكونها اشد وقلة
الاحساس بالعدم فتوزها في المسام لكثافتها لفضا ولها الرطوبة فان كانت
مفتحة بسهولة قبول الاشكال كان انقراض النار واردا عليهم وان كان حوله
القبول محمول عليها فلا لان المحرك لما يكون اعم واحق ان النار تحفز وليس
يما ليس المعنى المتقابل للحي الموجد في الماء قالوا ثم زعموا
ان النار اربعة قابله للكون والنفس لان النار عند انقطاعها تنقل في مواد
الاعاد اربعة دمارا واوله كماله جمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد با جسم

والا يستقبل انما كما يتعلم اصحاب الاكسير اقول عشان ليس سينا عاكزا
وقد حمل الاجساد الصلبة الحجرية ميبها ستياله تعرف في لك اصحاب التحمل قد
يجد ميبها جاريه لشرب حجارة صلبة والظلمة ان اصحاب الاكسير محلول في اجسام
الصلبة ميبها واما عكسه فيفعله الطبيعة فان كثيرا من ميبها العيون
تتحقق حجارة صلبة فالت واما المراد بالثابت فزعموا ان بين الفنا
اذا احللت انكسرت سيرة كيفية كل واحد منها بصورة كيفية اخرى فحصل كيفية
موسومة على المزاج او المتكلمون قالوا الله مقارنه للحلول فاذا كان الاك
لسورة كل واحد منها سورة الاخر فان حصل الانكسار ان دفعة واحدة لم يحصل
الا سيرة في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تلك الكيفيتين في ذلك الان منكم
وغير سكر هذا خلف وان لم يوجد معا فهو محال لان المحلول لا يوجد غائبا
لا يقال ان السيرة صور المتقومة وهي باقية من غير انكسار والمتكسر هو الكيفية
وهي قابلة للتأثر والاضغاث لا نقول الصور انما تكسر بواسطة الكيفية
الفانصة فيجوز المحذور وهذا تمام التوازي الجواب بما يبينه اقول
المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنه الحلول للعدة الاقوى قليل منهم وان الاشياء
تقولون لا موثر الا الله وان كان فيهم قولهم القول به في وجود حجارة صلبة
والكثرة التي يلزم بالعدة والحلول لا يقولون بالمقارنه لقولهم ان ذلك يفتي محال
وهو كحصول السيرة في كل واحد من تلك الصور كذا في قولهم حجة عليهم وكذا لا مند
ال في صورته وصورته عن قولهم ان السيرة صور المتكسر والمتكسر هو الكيفية
كسر بواسطة الكيفية مع وجود المحذور كسح فانه اذا كانت الصورة موجودة
في الكيفية كان وجودها لا يمكن ان يكون كسرا منسكرا في حاله واصله كما لم يكن
والكيفيتين والحق ان السيرة صور الكيفية والمتكسر هو محلول ولذلك حصل
الوسط بين الحار والبار اذا امتزجا من غير حصول صور من ميبها
ولا يلزم منه محال فالت الجواب الروحانية وهي التي لا يكون سكر
ولا حال في المعجز وقد رقت الفلاسفة في المقامون بها وعرفنا حسانها
يقول اما المتوالي بعد سبق الكلام عليها واما الارواح البشرية فسيان
القوا في سيرة واما النفوس السامية والحقول وهي الملكة فقد رقت في علم
الانبياء في اثباتها فالت القول بان العالمين باجسامهم التي لا يكون حجة في
ولا حال فيهم الفلاسفة في نظر ان ابا القاسم الساجي من الحجة في اثباتها
في ان الروح الانساني هو الله ليس له صفة الخيبر وادراكه اليولي منها على
الروح الجواب الروحانية ليس هي عند الفلاسفة واما النفوس السامية
والانبياء في علم سيرة في هذا الكتاب ما يدان على اثباتها

اعني المتكسر

انما اورد ذلك ما تخرنا فيه فيها فقط وذكرها عند قسم الجواهر الى العلم من
باسماها فالت التوازي للملك والحق والشاغل من العلم
انها اجسام لطيفة قائمة على الشكل باشكال مختلفة والعلامات واولها الحيز
انكرونها قالوا لانها ان كانت لطيفة فنزله الهواء وجب ان لا يكون حوية
على شيء من الافعال وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت شيفة وجب
ان تشاربها والحق ان يكون كحضر مناجبال وانراها وادعوا فالت لم لا يجوز
ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها لطيفة لانه يتبين
ان ابصار الكيفيات عند حضور غير واجب اما الفلاسفة فقد زعموا انها لا تتغير
والقائمة بالخيبر ثم اختلفوا في الكثرة في قالوا انها ماهيات مختلفة بالمتوع
للارواح البشرية ومنهم من يقول في الارواح التي فارقت بدانها ان كانت شديدة
كانت سيرة الانجذاب الى ما تشاكلها من النفوس البشرية فمعلق صفة بغير
المعلق بابتدائها ونفها وفيها على افعال البشر فذلك هو السبب وان كانت
خفية كان الامر بالعكس ولما علم محقق الامور فالت نقل
الحيز لانه قالوا للملك والحق والشاغل متحدون في النوع ومختلفون
ما خلا من افعالهم اما الذين لا يعملون الا بخيرهم الملك واما الذين لا يعملون
الا شرهم الشاغل واما الذين يعملون بانه هذا ومان ذلك هم الجبن ولذلك
عدا ليس ثبات في الملك ومان في الجبن وما نقل المصنف فالت
حاشا في الكلام الموجودات والمطر من هذه فالت الاول في الجبر
والكثرة مسيلة كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعيينهما في العلم انكروا
ان التعيين امر اشثوي واخجوا اما هو احد ما انه لو كان التعيين تنوعا
لان مساو بالساير بتعيينه في الماهية المسماة بالعين ويمتاز ذلك بعد
منها عن صفة خصوصية فليكن ان يكون للتعين عين لغز الى غير النهاية المان
ويموانه كون التعيين امرا سوتسلا لا يحال انضمامه الى الماهية الا بعد
وجود الماهية لكن الماهية لا يوجد الا بعد التعيين فان كان هذا التعيين
موا اول لغز الدور وان كان غيبي كان الشيء لو احد متعينا مرسوما
فان العالم لا يكون التعيين اذا كان امرا لغزا للماهية استحالة ان يكون
الوجود العام باحد ما هو العام بالاخر لا استحالة تمام الكيفية الواحدة كحيز
بالكون وجود لكل واحد منها غير وجود الاخر فيكون الشيء الواحد ليس
يو احد بل اثنين في العلم فها كما في الاول فالشيء لو احد ليس هو احد بل موا
غير متباينة ولا حجة العالمون يكون التعيين امرا اشثوي لا يبدل

ان هذا الاسان لشارك الا ان كان في كونه اسانا ونحوه في موصفه فهو
 مقاييس الانسان في ذلك الموصف فهو في ان هذا الاسان موجود والمفهوم
 من هذا جزء للمفهوم من هذا الاسان وجزءا للمفهوم موجود اقول
 الحق الاول اني اوردت للمفهوم انما تنوجه على مدبر ثبوت بعض كل مشترك فيه
 المعينات ولو كان كذلك لكانت جميع المعينات مشتركة فيها فلم يكن بعينا
 والمراد من هذا التبيين ما به الخاف من ان يكون مشترك وانما
 حال على افراد المتعينات المعينة او ما به العارضة قولنا عرضة وفتاز
 نكروا صفتها عن الاخر بنفسه لا بعين لغيره بل ان كان يكون للمعينة بعض
 وان كان التامه التي يملكه بان التبيين لو كان ثبوتها لا يمتنع انما هي
 الا بعد وجود المايه وليس يوارد لان المعينة هو الذي توجد المايه بسبب
 امتناعها عنها ولا يلزم من ذلك وجودها ثبوت بعين مرتين وان كان التامه
 انما يلزم بان وجود المايه غير وجود المعينة لانها اثنتان بل امور غير متساوية
 ليس صحيح لان المايه موجودة في وجودها ليست متساوية في بعضها وكما لم
 المايه الخارج للوجود لا يوصف بالوجود في حيث على خلاف للوجود كذا
 التبعين لا يوصف بالوجود حيث هو بعض انما المايه المتعينة للوجود
 واحد قال مسئلة الغير ان امانا يكونا مثلين او مختلفين
 المختلفان امانا يكونا ضددين وبما الوصفان للوجود بان اللذان لم يسمع
 احتياجا لهما لذاتهما كالسواد والبياض وان لا يكونا كذلك لسواد
 الحركة وحسب المسئلة في الغيرين فالمحتزلة فالولع الشيان والحيانا
 قالوا ما للذات يمكن ان يتاخر احداهما للاخر اما مكان او زمان او وجود
 وعدم واما بغيره لعل محض اب التلخيص محذوما بانها للذات لست لان
 في الصفات الذاتية اولها للذات ثبوت كل واحد منهما مقام الاخر او لست
 مسئلة هذه العبارات محسنة لان الاستراك مرادف للتماثل والقيام
 مقام الاخر لفظه متغاير حسنتها انما مثل فلان ذلك يعرفه للشيء بنفسه
 الحق ان هذه الاممات مدعوه بصور ادبها لان كل واحد يعلم بالانفس
 ان السواد بياض السواد وكالتساوي في صور الماثل والمغايرة حرة
 مائيه كذا للمصدق وحده المذهب على ان الاسان
 امانا يمكن ان يشارك احداهما للاخر في وجوده او لا يمكن والاول
 ينقسم الى السواد والمحلل او اذ هذا الكثرة في شيئين فقد شمل الانقسام
 المائيه وان جعلنا مائين المتعارفين فيخرج منها قسم واحد وهو
 ٧ الغيران

في المسئلة
 في المسئلة
 في المسئلة

وهو ان كان للذات يمكن ان يشارك احداهما للاخر في وجوده امانا
 يكونا مثلين او مختلفين والمحلل امانا يمكن ان يشارك احداهما للاخر
 والعينه الاولى على ان يشارك احداهما في صفات امانا فيكون
 الموصوف في الصفات فيكونا مثلين او مختلفين مسئلة
 في التلخيص عندنا وعند القائلين في المسئلة على انفسهم اني وبلها مسئلة
 ام لا حصة للاف وقد جوز لطلاب شمس عليها اسم المسئلة وان كان ذلك
 لنا ان مقدور الاجماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات والوازم والامامات
 مثلين ولا بالحوادث لان نسبة جميع الحوادث الى كل واحد منها على السواء
 لونه عارضا لا حادها او لم يكن لونه عارضا للاخر فيكون عارضا لكل واحد منهما
 لا يبقى الامتياز بينهما البتة فمضير الاثنان واحد او لا في جميعها فان علم
 الشيء حكمه مثلا فاذا كانت الذات قابلة لاحد الطرفين كانت قابلة للاخر
 ان الاجماع يوجب اعتبار الاسان واحدا مسئلة عدم الامتياز ان يزل
 على الاتحاد بل غاية ان يدل على عدم العلم بالتفاضل وان الحكم بان التلخيص
 انما يلزم بالحوادث منقوض باطراف اخرى مسئلة المجتهد التي يصير عند الاجماع
 تفرقة واحدة في الوضع بانها اطراف من منظور متغايرة ولو كانا من عوارضها
 وان الحكم بان الاجماع يوجب اعتبار الاثنان واحدا دعوى في غير بيان وبيان
 الاحتزلة جوز واجمع التلخيص وقالوا العلم في كون بعض الاعراض مشتركة
 في جميعها الامثال من ذلك الاعراض في كل واحد والذين يقولون باسمه في جميع
 المثلين ربما عتروا بها المتساوية ومن حيث كون نسبة المحلض الى المتضادين
 وعبر المتضادين فسمي عام الى خاص لان المثلين لهما من جهة المتضادين
 وحسب ما يقع في ان ينقسم الغير الى المتضادين والمحلل والمضاد الى المثلين
 والى غيرهما قال مسئلة في بعضهم لزم الغيرين متغايرين لغيري وكذا
 المتلذين والمتضادين والمحللين وانما يجوز بان المفهوم من لون السواد والبياض
 سوادا وبياضا مفار للمفهوم من كونها غيرين ومختلفين والمتلذين
 المتضادين والمحللين والبياضا عارضا عن السواد والمتلذين والبياضا
 امراسيل في امور ثبوتية فثبت ان المتضادين متغايرين لغيري وكذا المتلذين
 تمام لغيري ثم قالوا ذلك المعنى الاول وان متغايرين لغيري لغيري
 فانهم به وهو الاول وان يكون اما مشتركة لغيري او متغايرة لغيري او متغايرة
 لغيري فانهم به في الكلام فيه كذا الاول وهو يوجب القول بمعاني لانها به

موشية الموشة الواحدة اثر لا يكون من جهة موثرته في غير ذلك الاثر الموشية
 اما اذا احدثنا او غيرنا فليست الى غير ذلك الذي يدل عليه وهو
 ان مفهوم كون الموشة محاذية لهذه الموشة غير مفهوم كونها محاذية للموشة
 الاخرى ولم يلزم من اخبار هذه الموشات كون الموشة مركبة وكذا مفهوم
 كون الالف ليس من غير مفهوم كونها ليس كذلك ولم يلزم من اخبار هذه
 السلوب وجود الموشة في الماهية فكذا احوال الاضافة والسلب
 لا يحتل في شيء واحد عندهم ان العلم الواحد لا يصدر عنها شيان
 حيث انها واحدة ولا يمتنعون صدور شيين تبليها فاذلا عنها فلا يمتنع
 المنقضى بالاضافة والسلب عليهم قال مسلم العلم العلية يجوز
ان يكون في الجاهل الاثر في علم شرط منفصل فلا يصح اننا ان
 يجوز في قوله قول الاثر في الجاهل لكن كل عرض شرط لا يتقيد
 بغيره من الجاهل احوال من الاشياء لا يتولون بالعلم والجهل
 ومثلوا يقولون بالمعاني الموجهة لا كما في محالها ونفي عندهم علم تلك الاشياء واجابا
 اسوقنا على شرط واحد وهو عدم ليست من المعاني ولا يورد عليهم بها نقض
 بل المعاني عندهم مخصوصة ولا يات من الصفات عندهم اما صفات نفسية
 واما صفات معنوية اما الصفات النفسية فهي بالذات نفس الموضوعات
 ومتى معها ما يثبت كالحيثية للكون والعدمية ما يكون معك في المعاني
 المعجلة بالعلم والجاهل عندهم معنى هو علمه لكون محله عالما ومخالفة مما حجب
 الكتاب اياهم من غير تعرض لموضوع الخلف قال العلم
العلمية يجوز ان يكون مركبة عندها علمنا اننا ان العلم بكل
 واحد من الموشة لا يستلزم العلم بالشيء والعلم بها موجب للعلم
 بالشيء وكذلك كل واحد من اجزاء العشر لا موجب كنه العشره ومجموع
 تلك الاجزاء موجب هذه الصلة لشيء بان كل واحد من هذه الموشة
 والمجموع لها لا موجب بان الماهية باقية كما كانت واكوار المنقضى
 ما من اقول قد مر ان الاشياء لا يتولون بعلم العلم
 بالعدمية بالعلم بالشيء بل يتولون ان الله تعالى يخلق العلم بالشيء على
 سبيل اجزاء العشرة وكل ما نوره المصنف في هذا الموضوع مشاهير
 للمفكر ليس عندهم مكلة واما مجموع الاجزاء فهو نفس العشره والعلم
 عندهم المعاني المكونة وليس بينها لمرك فانه هذا خلاف بر ج
 الى اللغز قال العلم

من الدائرة

ما يجوز

قال الك في الثالث في الالفاظ والنظرة في الذات والصفات
 والافعال والاسماء القسم الاول النظر في الذات قد عرفت ان العلم
 حوله واما اعراضه فقد يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع اما بامكانه
 او بحدوثه فلهذا وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو
 طريقة تحليل علم العلم في قوله الاحياء لا يبين وحده ان العالم محدث ومثل
 محدث فله محدث اما الاول مقدس واما الثاني فالدليل على علمه ان المحدث ما
 وكل يمكن فله موثر اما ان المحدث يمكن بلان المحدث هو الذي كان معه عام صا وموجودا
 وما هذا شأنه كانت ما هيته قابله لعدم الوجود ولا يعني باليمن الا هذا واما
 ان المثل لا بد له من موثر فلهذا المباحرون من المثل يقولون ان
 بان كل محدث فلا بد له من محدث يورثه غير محاج الى الاستدلال بالذات على احتياج ان
 المحدث قال فان قيل العلم على هذه المقدمات قد علمنا ان قولنا فعل
 محدث بلان قوله المحدث ان مفقودا ثم صار موجودا فكون قابلا للوجود والعدم
 لا محالة فلما من غير محال ان الوجود ليس شيء ولا هيته والذات بل ان فيها صفات
 وادان كان كذلك فان قيل العلم عليه بالقبول واللاقبول سلطنا صحة حكم عليه
 لكن لم لا يجوز ان يقال ان في حيز كانت معدومة كانت واجبه لعدم بعينه
 ثم في زمان وجودها صارت واجبه الوجود بعينه لغيره ان الشيء بشيء كونه
 مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه الا الى اول والا لزم صحة كون
 الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ان لا يكون ذلك محال فاذن صحة وجوده بداهة قبل
 ذلك الصحة لان صحة الذات هي انقلب واجبا لذاته واجبا لغيره فلو كان الممكن قابلا
 للوجود والعدم لا يعني به ان تلك الماهية مستقيمة حالتي الوجود والعدم بل يعني
 به ان الماهية لا يمنع في العقل من ان كانت ولا يمنع في العقل بطلانها
 قوله لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية محسنة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها
 في وقت اخر فلما هي ان الامر كذلك لكن حصول الامساع يورث على حضور
 الوقت الاخر والماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود لا يستلزم
 فلا القبول قوله الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده واما
 قلنا الاسلم والا لزم ان يكون فرض وجوده بل دليل الوجود
 خطه بوجوب صفة اذ لا بد من ذلك حال بالهذه اقول
 جوابه عن اعتراضه بان العدم في محض فلو كان قابلا للوجود
 العدم ليس كما ينبغي بان قوله الماهية المستقيمة العقلية بان كانت
 والمستقيمة العقلية بطلانها معناه ان الماهية ان كان لها وجود حائل
 لا سيما ان البقاء مستمر للوجود في الازمنة المتقدمة او المتأخرة

ان العلم على الذات وادان كان
 ان العلم على الذات وادان كان

ان العلم على الذات وادان كان
 ان العلم على الذات وادان كان

وأيضا معنى بطلانها ان الماوية تصير نفيا محضا وذلك غير محقق بل الاحواب
ان نحقق الماوية من غير ان نقر من معنا وجود او عدم ثم نقول ان تلك الماوية
المعقولة يمكن ان تكون مع الوجود المحال حتى ويمكن ان لا تكون معه وقوله لم يحوز
ان معال انها كانت واجبة لعدم بعينها ثم صارت واجبة الوجود بعينها فحواه
من ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامساع موقوف على حضور وقت ذلك
الوجوب فالماوية من حيث هي لا ينبغي لها الا القول المسبب لفساد يد فان
الناس في الفهم من علامته انه سلم الاعتراض ثم احاط بوجه الغر وليس سرا
الاسان ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماوية بل لحضور غيرها معها
واما القول بان صحة وجود المحدث له بداية وقبلها كان محتجفا لذاته لم يعلل
ملكنا لذاته مجوابه عنه بالمنع وببانه ما نه لو كان كذلك لم يزد من فرض حدوثه قبل تلك
البداية كونه اذ ليس ايضا بسبب لما مر من انه المحدث في تفسير الازال
والامان الصحيح ان البداية اصلية وجود المحدث بل من جهة حدوثه لا لذاته
ومعنى وقت حدوثه حقيقة من خارج لسبب غير حدوثه وقبل البداية
له امتناع بالغير اى محتجف لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية
يمكن ان يكون له بداية اخص قبلها والى ذلك صرورة اذ ليس مع لزوم الصفة
التي له لذاته اذ لم يبق قال الطريق الثاني الاستدلال بالاوهان
ونقدوه ان يتم الدلالة على الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد
ثم نشهد ان اجسام كثر هي مكنة وكل مكنة فاهم وشر على ما مر الطرس بقى الثالث
حدوث الاعراض مثل ما نشهد من انتقالها بالنظفنة علقته ثم مضى ثم حيا
ودنا فلا بد من موثر وليس بعد الانسان والا بواه فلا بد من شيء اخر لا خاصا بل
ان يكون الموثر هو القوة المولدة المكونة في النطفة انا نقول تلك القوة اما ان يكون
لها شعور واختيار والتكوين واما ان لا يكون والاول باطل والاولا كانت النطفة
موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معادوم الفساد بالبدهة والما في ايضا باطل
ان النطفة اما ان يكون جسما متشابهة الاجزاء الحقيقية واما ان لا يكون كذلك فان
كان الاول لزم ان يخلق النطفة كره لان القوة البسيطة اذا اثرت في الماء
البسيطة لا بد وان تفعل فعلا متشابهة وهو الكرم هذا هو الوجه عليه يعول
الغلاسة في كرمه البسارط كوان لان الما في كانت النطفة مركبة من البسارط
والكرم واحد من تلك البسارط يكون العام بها هو البسارط وذاك معنى الكرم
ان محقق النطفة كانت مضمومة بعضها الى بعض ولما بطل ذلك علمنا ان الموثر
في كرمه ابدان الحيوانات والنباتات موثر حليم الطرس في الرابع
الاعراض في كرمه انما هي الاجسام متساوية في الحسنة فاختصاص كل واحد

بما من الصفات يكون جائزا لان كل ما صرح عليه صرح على مثله واما ان يكون حوج الى موثر
علمنا تقدم احوال بعض هذه الكلام بعد الرافق الثاني خطا في وليس بدال ٨
علمنا ان العالم صانع بل يدل على احتياج كل مكنة او حادث من اجزاء العالم الى موثر
وايدل على ان الجميع محتاج الى موثر وذلك لا يمكن الا بالوجود الى الطريق الثاني
وقوله ان كانت النطفة مركبة من البسارط والموثر غير ذي شعور لزم ان يكون المخلوق
كوانت مضمومة بعضها الى بعض ليس لشيء ان البسارط حال الامتناع الاحتياج اليه
ما معنى كل واحد منها حال الانفراد قال مسلم مدبرا العالم ان كان واجب
الوجود هو المطلوب وان كان جازما لوجوده افتقر الى موثر اخر واما ان يكون
او يتسلسل وبما باطلان او معنى الى واجب الوجود وهو المطلوب اما باطلان
الدور فلان الشيء اذا احتاج الى اخر لان الاحتياج اية مقدما في الوجود على المحتاج
فلو افتقر كل واحد منها الى الاخر لان كل واحد منها مقدما في الوجود على الآخر
فيلزم ان يكون كل واحد منها مقدما على المتقدم على نفسه ومقدم المقدم
فالشئ مقدما على نفسه بدخلف واب باطلان التسلسل بل ان مجموع ذلك لا يكون
الشيء مقدما على نفسه بل كل واحد منها مقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان
الشيء لا يمكن ان يكون مقدما على نفسه بل هو موثر في مجموع له موثر اما نفس ذلك المجموع
يمكن والمجموع مكن وكل مكن فله موثر ما لمجموع له موثر اما نفس ذلك المجموع
ادامر داخل في اوله خارج عنه والاول باطل لان الموثر مقدم على الاشياء ولو
ان المجموع موثر في نفسه بلزم كونه مقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع لا يكون على نفسه بل على كل ذلك المجموع فثبت انه لا بد
على نفسه واذا لم يكن علته لنفسه ولا لعلته لم يكن علته لذلك المجموع فثبت انه لا بد
لذلك المجموع من علته خارج عنه والما في جمع المكنات لا يكون مكن بل
في احوال التسلسل
يكون واجبة لذاته ثبت انه اولى الى باق ابدى اولى
موضع رتبة ذلك لانه ثبت مجموع الامور الغير المتناهية لغيره موثرا بسبب احتياج
المجموع الى احسان وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع موثرات لا بها هي
الا حاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد علته لنفسه ولا لعلته لزم ان لا يكون
علته ما نفرد للمجموع ولا يلزم ان لا يكون مجموع مع سائر الاحاد علته بل الحق
ذلك وحده يكون علته للمجموع داخل في نفسه ولا يلزم من ذلك ان يكون على
المجموع خارج عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علته لنفسه ولا لعلته لم يكن
علته له ذلك المجموع رتبة لانه ان اراد انه لم يكن علته تامة كان صحيحا وان اراد انه
لا يكون جزءا من علته لم يكن صحيحا لانه ان فرضنا مجموعا موثرا واجب
فثبت انه لم يكن التواجب على نفسه ولم يكن المكن له العلة

هو موجود افه الا قد كان موجودا قبل ذلك فذلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم
بيانه في باب العدم والمحدث فليكن من قدم الله تعالى قدم الزمان ودلائل الخلق انما
تقدم الباري تعالى على العالم تقدم بزمان مقدور لا بزمان محقق ومفسرين ان الله
تعالى تقدم على وجود العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اذ لا
يقول ببدء الباري تعالى على العالم اذ كان حاصلا من نفسه لا من حقيقة وذلك
المقدم لا محقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان عقدا بل ارباب
وان يكون محققا وانجواب قوله لم لا يجوز ان يكون جازما لوجوده فمثلا لكون الوجود
به اولى فلنا قد تقدم اربابا قوله جازما لوجوده على السادس ابي اما كساح الي
الموثر لو كان محققا فلنا بينا ان عليه ان يجاه على الاظهر فقط قوله ما الذي
عنيتم بتقديم العلة على المحدث فلنا الغير ما لم يمتد من الموثر وجو الاستحالة
ان تحكم عليه بكونه موثرا لا غير ومما مرادنا من التقدم هو التقدم حوله لا يمكن
وصفه بكونه كذا ومحموعا اذا ثبت كونه مستقلا فلنا مرادنا من الكل
والجميع بكون الاسباب والمسببات محققا لا بكونها خارجا عنها قوله الموثر
في حدوث الحادث المومنة اما العدم او المحدث فلنا قد بينا ان الموثر يكون
الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجاهل بكونه على الآخر
من غير مرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده عن ماهيته او غيرهما
فلنا بل عن ماهيته ولا تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك
فيه قوله فليكن من قدم الله تعالى قدم الزمان فلنا اذا جاز ان يكون تقدم بعض
الزمان على البعض لا الزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى على
العالم لا الزمان اقول معارضه دليل ابطال السلسل باثبات
صحة ان كانت الموثر في الحادث الاصح توقوفه على عدم الحادث السابق
لزم تحليل الوجود بالعدم وهو محال وهو الجواب الصحيح ان يقال عدم الحادث
السابق شرطه بتم تأثير الموثر في الحادث اللاحق والعدمات يجوز ان
يكون شرطها كمرتبها وقوله في الجواب هن فلك انما بينا ان الموثر هو
الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجاهل بكونه على
الآخر لا المرجح في نظرنا لم يبين الى الان كون الموثر مختارا او انما يبينه فلنا
بعدنا في حادث العالم فان من حدوث العالم على كونه مختارا والزم
الدور وانما اذ عاين ان المختار يصح منه ترجيح احد الجاهل بكونه على الآخر
مسلم فان المختار هو الذي يكون فعله بغير ارادته وادعيه ان يكون
الفعل واقعا منته اتفاقا والداعي بكونه في المنة هي اقول قد بينا ان اجماع
مختار احد القصرين المسماوسين في ترجيح احد الجاهل بكونه على الآخر
فان

القول

فان غاية كلامهم ان التدرج في اشكال ذلك غير معلوم وذلك الدليل على انه غير موجود
فان المتخير هو الذي لا يتدرج احد وواحيه على الناقص والجميع موجود في تلك
في المختارين مع ان الله ههنا كما ان التدرج من غير مرجح محال واما المختار
الاولى باثبات واجب الوجود مان وجود واجب الوجود ان كان مساويا لوجود
الممكنات فليكن ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين الممكنات
المتواطئة والممكنات المشبهة كما عرف ان الوجود على الوجود وعلى غيره لا يصح
بالنسبة وان كان المومنون من الوجود شيئا واحدا وحسبهم ان يصح على
الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود ليس مشترك في قوله
ان كانت علة الوجود ما علة الوجود كان العدم علة للوجود فلنا طرأ ان الماهية
وحدتها لا يكون موجودا ولا معدومة ومما مرادنا من تقدمه الذي ذكر في سابق
المواضع وابطالها ههنا واما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه
ان تقدم الساري على العالم تقدم بعضا جزا الزمان على البعض فلا يصح
ما مراد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزمان والزمان من مبدعاته والوهم
يقدر ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما في الملازم والعقل كما ياتي في الاطلاقات
القدم الملازم على الساري لذلك فابي في الاطلاقات تقدم الزمان عليه بل ينبغي ان يقال
ان الساري تعالى تقدمه خارجا عن الزمن وان كان الوهم عاجزا عن فهمه
بالمسألة صانع العالم موجود خلافا للملحوظ فلنا لو لم يكن موجودا
الا ان معدوما والعدم لا يخصصه فيه ولا امتياز فلا يصح للاهية
فان قيل لا نسلم انه لا واسطة وبيان ما تقدم في مسلم استحالة سلسل الملازم
لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان الله لم يزل امتياز من حسن
لا نسلم فان عدم السواد غير المحل في حصول اليبس فيه واما الحركة الاصح
ولذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملازم في عدم غير البعض ذلك وعلم المعارف
مختار في دلاله المجتهد على الصديق ومما مرادنا من المختار ان يكون
ما ذكره في قوله معارض مما لا يكون موجودا لان مساويا لغيره في الوجود
فان لم يخالف غيره في وجه اخر كان مثلا للممكن مطلقا فلكون هذا مطلقا
وان حاله كانت في سببه مركبة وكل مركبة هي مستقلة في اجزاء وحق غير
عقل مركبة مستقلة في غير وكل مستقلة في غير ممكن فالواجب ان يكون هذا حلت
استحالة فلنا ان تنفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما
قوله في عدمات ممكن فلنا لو كني ذلك في ان يكون ذات فليجوز

ان يكون الانسان المتحرك معدوما وان كانت الصفات الغاية به موجودا وذكر
في السفسطة واما المعارضة في جوابها اننا انسلم كون الوجود وصفيا
فمنه من الوجودات اقول المراد ان يكون الوجود على ذلك العام
فمنه للام الملاحضة في هذه المسئلة هو انهم والواحد اكل على واحد موجود
لا معنى ان الوجود التي تقابل الكثرة لا حقة به والوجود الا على ما بل العلم
عليه فانه مبدء الجميع المتقالات ومبدء جميع ما سوله هو واحد موجود
من حيث كونه مبدءا للوجود والشيء مبدءا للوجود والعدم المتصور بازا
الوجود ولا معنى ان يكون الوجود بالوجود فان الوجود والامكان والاشياء
متقابلة ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدءا للوجود والاشياء متقابلة
العقل فان لم يكن الوجود والعدم ولا هو واحد ولا اثنين ولا يواحد
بغير واحد يعنون بذلك المتقالات بل هو موجود ورحش هو مبدء
الوجود وحقا بله وليس هو مبدء تقابله ما ليس مبدء بل مبدء ابدع
كل مبدء ولا مبدء وبالفوا في هذا السيرة وفي السيرة في السيرة
والا يصل الى العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كذا في السيرة في السيرة
لا طائل بحكمة الله بعيد عما ذهبت اليه الصفات واعتبر في علمه
السيرة في الصفات وهي اما سلبية او ايجابية القول
في السلبية مبدء ما هيبة الله تعالى في مخالفة لصفات الماهيات بعينها
خلافا لابي باسحق فانه قال في ذاته تعالى حسا وبه لساير الذات في الذاتية
وانما نحن فيها بحسالة توحيد احوال الاربع على الحسية والعالمية والاعلمية
والموجودية وطلافا لابي على مرسنا فانه زعم ان ما هيبة نفس
الوجود والوجود مسمى مشترك في كل الوجودات وانه الماهيات
المكانات تثبت سلبية وهوان وهو غير عارفين لشي من الماهيات
ساير الوجودات عارفين لشي من الوجودات لو كانت صفة كذبت
المساواة في الذات ولو كان كذلك لكان احصا من ذاته بما به خالفت
عن ما ان لم يكن الامر كان اجماعا عن السبب وهو كما اقول
فيلتزم التسلسل اقول المبدء لاعتدله ليعبوا الى ان جميع
الذوات مساوية في الذاتية ان المفهوم من الذوات عندهم هو ما يقع ان
يعلم وحينئذ في الصفة التي تفرق ابي باسحق باثباته فيكون في ركن
في صفة الاله واما ابي على مرسنا فانه قال ما هيبة الله تعالى نفس
مقتبة

مقتبة بلا عروضة ملاحية واما صفات الماهيات محرومات للوجود ومقتبة
ومقتبة لله نفس الوجود وان لا يكون من ما هيبة الله تعالى وساير الماهيات
من ذلك وجه البتة انما يكون المشاركة من ما هيبة الله تعالى ووجودات الماهيات
لانه نقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى ساير الوجودات نفس هو ما هيبة
لا ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجودات التي هي على ما هيبة
الوجودات والتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام التسلسل في حقه
ان يدعى بان صفات الصفات المختلفة تقتضي طرأها على الذات المساوية
لانفسه فانه من حوان جعله في العقل المحسنة في معلولاتها ولها اذا جاز
تعلق اختار باحد متساويين من غير مرجح المراد هذا ما يتعلق بصفة نفس
الذوات المتساوية من غير مرجح المراد مبدء ما هيبة الله تعالى
غير مركبة لانها لو تراكبت لا تفتت الى كل واحد من اجزائها وكانت الماهية
فلهذا على ما تقدم اقول الماهية الحرة عن الوجود والعدم كلف
يعقل امكانها فان الامكان نفسه من الماهية والوجود وانما الماهية الموجودة
مكتبة من الماهية والوجود هي اولى بالامكان لاسيما في الوجود فانها
هو ممكن وهو واحد جزا المجموع وهذا المبدء على ما هيبة الله تعالى
مسألة انه تعالى ليس بمحيض خلافا للمحيض لئلا يكون من حيث ان كان مثلا ساير
الاشياء فيلزم اجا حذوثة او قدمها ومن الدلالة سلبية على تماثل الاشياء
وقد تقدم القول فيه وربما يجوابه مرسنا فانه يوانه تعالى لول ان محيضا
الاشياء مساويا لساير المتحيزات في افعال التحيز فان لم يتماثلها من وجه
لغير ذلك التماثل مطلقا فيلزم اما حذوثة او قدمها وان خالفها من وجه
لغير ذلك ودفع التسمية في ذاته ولكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما هيبة
مخالفة لما هيبة الاحسام وان كانت مساوية لها في الحصول الى الحيز فان
الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في اللفظ والاولى ان يقال لول ان محيضا
لان اما ان يكون متساويا او غير متساويا والاول يقتضي التماثل وهو محال
وانما يوافق على القول في حقه المبدء وعلى القول باثباته فانه ان يكون الله
تعالى الصغر الاشياء على السيرة في الاشياء او قد استد على ان الجسمانية
بان الجسم مركب والعالمية الحاصلة في الجزء من غير ما صلب الجزء والآخر
والا وهو لا يجوز ان يكون عالما قادرا على ان يستدل مقتضى الاشياء وهو محال
وهذا المبدء ان الانسان الواحد ليس عالما فانه او احد بل اجبا على ما في

اقول لو ان متخيلا لم يكن متفكرا ولا كان ضرورة فيلزم حدوثه لما هو سواء
 كان مما تلا غير من الاجسام او متخالا فادركه على يد سائر المتفكرين ان حالها بوجه
 لزوم وقوع التفرقة بين مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في
 ما هيته وحيث لا يكون التماثل مطلقا اما التماثل المطلق فمفوض الى
 المتخالفين بحد ذاته لا يلزم التركيب واما قوله لو ان منقسمها لكان مركبا
 ليس صحيح لان المنقسم بالتحلل يكون مركبا اما التماثل بالانقسام فلا يلزم
 الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثباته المبدئي والصور وهو لا يتناول
 ذلك ولا يستلزم الاخير مبدئي على ان الجزء يجب ان يكون مبدئي في الكل
 وذلك عالم بدسب التبع عكسه فالسليم انما تعالى لا يتحد بغير
 لانه حال الاتحاد ان يتبعيا موجودين فبما انما واحد وان صار واحدا ومن
 فلم يتحد بل حدثت تراتف وان لم احدهما وسبق الاخر فلم يتحد الا ان احدهما
 لا يتحد بالوجود اقول وان الاتحاد من العقل فزود يوسر وهو
 ما اذا اعتدل العاقل شيئا متحد بذكر العقول واذا اعتدل الاشياء متحد
 بالعقل التحال فصار موضح العقل التحال واجدا واما انما التماثل
 به حسن فالواحد تحت الاقائم المثلثة الارب والابن وادع القدس واتحد
 باسموت المسيح باللاهوت كوامضا قال بعض المتصوفة من المسلمين
 حسن قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تقييده وصار الموجود
 له وجوده ويقولون بذلك لمراتبه الغنى في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت
 شيئا غير الموجود في الاتحاد فلا ينبغي ان يقال عليها الا بعد تحقيق
 وان كان المراد منها ما فهم من لفظ الاتحاد فالكل علمه ما قاله المصنف
 فالسليم ان لم يدع حال لا يحل به في واجبه لحياتنا ما تعالى
 لو حل في شيء حل امامه وجوب ان يحل راجع هو ان يحل والاول باطل لوجه
 الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل حاج فلهن فلو ان الواجب لذاته
 تملك لذاته هذا في السابق من غير الله تعالى اما الجسم او العرف فليكن
 في حيزه حلوله في الغير اما حقيقة لو قدم الجسم والحسن وبها حاله الثاني
 ايضا باطل لانه اذا لم يجد قوله في الحل كان غيبا عن الحل والغير
 المحل مستحيل ان يحل في الحل وهذا اللفظ معناه فانه تعالى لم يحل
 ان يحل في الحل قوله لو وجب ذلك لانه معترضا الى ذلك المحل
 واما الاستسلام ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته موجب نفسه ومنه في الاستسلام
 ما اذا حل في ذاته لانه موجب لطلبه احتياجه الى الله تعالى

١٢

الاتمري انه يجب انصافه تعالى بكونه عالما قاطرا وان لم يكن احتياجه الى شيء منه
 فكذا ينبغي قوله ثانيا عنه اما الجسم او العرف فليكن لا يستلزم ما كان ما اجمعه دليل
 قائم على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته غناء او نفسا ثم انه
 لذاته اصفى ضرورة ذاته حاله في ذلك المحل سلبا لا كونه لا يجوز ان
 يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته بعضي المحل كالحل عند حدوث
 المحل وهذا كما يقول ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب للشرط وجود
 العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلبا لا كونه لا يجوز ان
 يحصل في المحل من جواز ان لا يحصل قوله الغنى عن المحل لا يحل في المحل
 مجرد ان دعوى قاسم الدليل والاحتياط ابطال الحلول ان المحتويات المحل
 يكون حصول العرف في لا يجب تبعا لحصول محله منه وهذا انما يحصل في حيز
 يصح علمه حصوله لا يجب ولما كان ذلك من جهة الله تعالى محال ان يحل
 علمه محالا اقول ان بعض المتصوفة من الاولين والاحتياط من الحلول
 وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواجبين والاحتياط من الحلول
 عند اكتمال قيام موجود موجود على سبيل التبعيه بشرط امتناع قيامه
 بذاته واما حلول هذا الغنى محال على واجب الوجود بذاته فان غنى به غير
 ذلك فلا كلام منه الا بعد تصور معناه وقوله غير الله تعالى اما الجسم او العرف
 ممنوع كما ذكرنا اما قوله الغنى في المحل يستحيل ان يحل في المحل فصح
 علمه فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله الحصول
 في الحلول هو حصول العرف في لا يجب تبعا لحصول محله منه بعضي ان يكون
 حلول الصورة في المادة غير معقول وحلول الا في العساية المتفوت
 غير معقول ولو ان الامر كذلك لكان في حيزه ولما استغل المسلمون
 غير ذلك في اقامة الدلالة على غيبه بل اقصدوا على القول بان ذلك غير
 معقول واكتفى ان حلول الشيء في الشيء لا يصور الا اذا كان لا محال بحيث
 لا يتعين الاستوسط المحل ولا يلزم ان يتعين في حيز الوجود بغيره فاذ
 قوله في غير هذا الوجه محال فالسليم انما تعالى ليس
 من الحيات خلافا لذكره في لانه ليس بمحيي ولا حال في المتخيل وفلان
 كذا لم يكن ما جبه اياه وذلك معلوم بالضرورة وان مكانه تعالى انما ساو
 لا يمكنه لان احصا صبه به في سائر مكانه مستند على محضته وكل ما كان
 معلا فاعلم محتار وهو محدث فلو انه في المحل محدث هذا خلف وان
 ان سائر الامكنة مكان ذلك لما كان موجودا الا ان الامكنة في المحل

في حيزه
 في حيزه
 في حيزه

او فوات شرط لم يقنع ذلك في صحة الصدور منه وقوله صحة العالم غير واراد الله
 العالم قبل حدوثه كان يقينا محضاً فلا يمكن الحكم عليه بما يصح من كونه انما كان
 لان في الازل حيث صدر رايه منه فلا يزال واما الخارجيات فيكونها
 ما ذكره الاحكامات يمكن ان يصير سبباً في تغييرها اليه الا باضافة وتكثيرها واعلم
 ان المحتد في هذا العالم لا يستدعي ان يصاحبه التغيير عليه تعالى لا مساعداً ولا معارفاً
مسألة اسحق النفل على استحياله الا ان الله انما هو الله انما هو الله
 استحقاقاً للفلسفة والباقيون يشكرونها لان الله والاركان تتوابع اعتقاد المراج
 وشاغل ودائر لا يحفل الا في الجسم وهو ضعيف لانه تعالى هب ان اعتدال المراج
 موجب الله لكن لا يلزم من استيفاء السبب الواحد استيفاء المسبب والاعتقاد ان الله
 الله ان كانت حده وبني ذابجه الى الفعل المتذبذب وجب ان يكون هو جبر الملتزم
 به قبل ان او جبره لان الداعي الى الاجمال قبل ذلك موجود ولا يصح للزواج
 الشئ قبل الاجمال محال وان كانت حادثة ان يحل كحوادث فالتقدير الفلاسفة
 بين الدلالة لا يستلزم الا ان الله لا يتناول ان يمتد في كل شيء لغيره لانه تعالى
 ان عليه بكم المطلق كسبب الله والدلالة التي ذكرها ما لا يدخل في ما ذكره
 ويستمر ان كل من تصور في نفسه لا يخرج من تصور في نفسه معصاة قائم عليه
 فاذا كان له تعالى اعظم الكمالات وعليه كانه اجبال العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم
 ولا اعظم الذات واجماله انما يجرى بالجمع الامة وكذلك الامم **اول**
 الله والامم اللذان من تواع المراج فلا شك في استحقاقها عليه تعالى وقوله ان كانت
 الله حده وجب ان يوجد المستذبذبه قبل ان او جبره لستهم داعي الله الازلي
 على داعي الاجمال اذا كان المستذبذبه من جهة على مدبره صحيح لو كان
 داعي الاجمال مستجراً في استغفار الداعي الله اذ ان داعي الاجمال ايضا قدما
 لكنه غير في الاستغفار بعد وجود المستذبذبه اما اذا كان داعي الله
 داعي الاجمال بعينه لم يلزم ان يكون المذكور وقوله هذه الدلالة لا يستلزم الا ان
 يعني اذا لم يكن داعي فلا يلزم هذا كلف وقوله ان الله لا يتناول عليه كماله
 سبب الله ليس صحيح لان ذلك يصح ان يكون عليه فاعل الله وذاته
 قابلية وهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان الله لا يتناول في هو على له
 انما في نفسه الفرح والامم اللذين سوجها العلم بالكمال والوجود في حده
 تعالى ليس بغيره لانه كونه في الانفعال والمساكن في جميع الامة في نفسه عدم
 اطلاق لفظ الله والامم عليه تعالى في كل صفة الاستغفار في الله الشرعي
 في صفة تعالى به اما في العاني الذي ادعى في الاستغفار في جميع الاحكام
 وسمى الامة على ايمان الى بان ان الامة امر الضافه والستاف في الله تعالى
 قال مستحق التقوى

في هذا الموضع العالم في الازل الا في صدور ذلك الاثر فيما لا يزال

مسألة اسحق الكل على انه غير موجود في الالوان والطبوع والارواح والجنات
 الارواح والاصحاب فالوا الوجود جنس كنهه انواع وانفس بعضها بالنفسه الى
 بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وانفسها الفاعلية لا تتوقف على
 تحقق من منها وادان كان كذلك لم يلزم الحكم ببقوت المعوق او في العالم
 فوجب ان لا يثبت في منها والتمسك ان يقول تدعى انه ليس ببعض او ان
 البعض في نفسه الامم في حقيقة ذلك واولا ان لا يثبت في الدنيا له فلم لا يجوز
 ان يكون ما هيبة ذاته يستلزم له ما معين من غير ان يعرف له ذلك الاستلزام و
 الثاني سلم الامر بالانفس الا علمه كماله بذلك الجبر فاما عدمه في نفسه فليس
المسألة في الاجماع لا العقلات تكون عند الصدور والاعتقاد
اول في الموضع ان يكون محالاً للاعراض استغفار اسحق في انفس
القول في الصفات المتوحيه مسلم انه تعالى قال
 خلافا للبداهة لنا ان كانت احوال العالم الى موثر فذلك لا يؤثر في حال
 صلته الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر او يصدر مع جواز ان لا يصدر والاول
 ما لم لا يشر في وجود العالم ان لم يتوقف على شئ من قديم قدم العالم
 واما ان يشر في شئ من قديم قدمه فيكون له في الماضي عاذاً لا لازم وان
 واما ان يشر في شئ من قديم قدمه فيكون له في الماضي عاذاً لا لازم وان
 ان يشر في شئ من قديم قدمه فيكون له في الماضي عاذاً لا لازم وان
 او الى اول صفة حوائث الاول لها وهو محال ولما رطل هذا القسم من الكمال
 واما معنى كماله في الزمان **اول** في الزمان سوانت الاول لها واما انفسها منها
 مبني على حدوث العالم واسطوان سوانت الاول لها واما انفسها منها
 واعلم ان العالم هو الداعي في ان صدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذا صفة
 على القدرة وانما هو في هذا الطريق على الاعراض في صفة وجود الاركان او
 عليها الى القدرة والاعراض لا يمكن من ذلك انما اختلاف ما ان العدل
 مع اجماع القدرة والاركان فعل يمكن مقارنته حصوله معها او الالف
 انما يحصل بعد ذلك في القدرة لا يمكن من ذلك انما اختلاف ما ان العدل
 اجماعها وانما هو في هذا الطريق على الاعراض في صفة وجود الاركان او
 بغير العالم والمطلوب ان لا يكون في العالم وجود في حدوث لان الداعي
المسألة في كماله بعد اجماعها **اول** في الزمان سوانت الاول لها واما انفسها منها
 الذي هو ان لا يشر في شئ من قديم قدمه فيكون له في الماضي عاذاً لا لازم وان
المسألة في كماله بعد اجماعها **اول** في الزمان سوانت الاول لها واما انفسها منها

سلمنا انه لا بد من محقق فلم لا نكن في هذه قول سبته الى انك على السواء فسلمنا
والاراد ان الضار سبته الى الدار على السواء فلم يبق الا ان اراد ان لا يكون
لا ان ينهيه فان سلمت الاراد ان عدمه كانت على صفة لا جملتها تحت سبته
ما حدث ان كان في الدين في الوقت المحسن وسمي على صفة ما حدث ذلك
ان كان في وقت اخر سلمنا ان ان الامر كذلك لم يكن له تعالى ما كسبه بخلاف
بل ان موحيا بالذات وهو قول العاكسة وايضا فان كان ذلك فلم لا يجوز ان
على قدر الله تعالى كانت على صفة لا جملتها تحت سبته ما جاد ان كانت العين
في الوقت المحسن وسمي على صفة ما جاد في وقت اخر وعلى يد من السد من
لست في هذه من الاراد سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا سمي العلم ببيان
من هو من الاول ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من
المصالح والمفاسد والعلم بالتميز على المصلحة والمفسد مستعمل
بالدعاء الى الاسعاد والتفكر بدليل انما في علمنا في العمل بصلته خالية من الضار
وعان ذلك العلم الى العمل بل الى اسناد المصالح الى هذا العلم اولى من اسناد
ان الاراد ان الله تعالى لو اوقف الحكمة على شئ غير ههنا وحلق فيه علمنا في
دخول التاثير الضار وحلق فيها اراد دخول التاثير فانه لا يدخل النار ولا يدخل
ذلك فندبريد ان شئ اراد توبه ونفكره لعلمنا بما فيه من المفسد المسبب
ويوان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انما يقع ووجود ما علم الله
على ان عدمه محال وبالعكس فلا جرم توجد ما علم وقوله وكان ذلك في
في الخصائص سلمنا ان ما ذكرته يدل على قولك لكن معناه ما بطله ويوان المريد
اما ان يريد لغرض او لا لغرض فان كان لغرض فان مسلمنا ان الله تعالى
في التمسك بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال وان كان الغرض
ان ذلك عيش والعيش على الله تعالى محال والانه يفتي برحمة احد طرفي الكون في
الغرض من غير مرجح وهو محال او ان يكون ان الجسم الموصوف بالكون كان
ان يمد من موقفا بها قبل ذلك والمعلوم عليه هذا الامر ليس من المعلوم
بل هو في السوء قوله يجوز ان يكون ملكنا في وقت وممكن في وقت اخر
سلمنا ان لو لم يكن موجودا سمي ان يكون له ان يكون ان موجودا
ان العلم في الاول قوله هذا كذا في سبته الى الان في الملائكة الملكية سلمنا
سبته الى ان جميع الملائكة واقع بقلوب الله تعالى في الحاضرين
الاراد ان يكون في ان موعود كون ان شئ مرجح على مفهوم كونه موشيا
وذلك هو سبته في الملائكة والاراد ان يكون في الموعود في ان يكون في
هذا السواء غير الموعود في علمنا في سبته ان يكون في سبته في

وقد التزمه الاستدلال بصلو آتينا به والوجه ليس الا قوله لم لا سمي علمنا في
الاراد ان المصالح والمفاسد سلمنا ان العلم بان الشئ موجود ما في الوقت
قوله انما وجد ما جمل السد انه وجد في العلم ان الله تعالى في قوله المريد ان
ولونه من اراد في الاجل العلم ان الله تعالى في قوله المريد ان
الغرض او لا لغرض سلمنا ان الله تعالى في قوله المريد ان
في ذلك الشئ في ذلك الوقت لذلك امور الحجة التي ادعاها على اثبات الاراد
فيما صحت في ان من الله اما التي لا يكون واقعة في ان من مثل خلق الالهة والجسم وسائر
علا الزمان ان كانت باراد جميع في اثبات الاراد من سبته الى ان الله تعالى
انها حصل من غير اراد وذلك لم يقوله به وانما في التمسك التي تشمل الكل في ان الله تعالى
ما حصل من جميع المعلومات كما جاز الى محقق في هو الاراد ان الله تعالى
المصنف كما جاز ان يحصل في احد الطرفين من غير محقق ان الله تعالى في اثبات
الاراد بطلنا وكان لا يلبس فيقول ان قدرة تعالى يعلم سبته في وقت لا في وقت
من غير محقق وقوله المحقق ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه فها هو ان
المحتا ويمكن التفرج مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيناقض قوله
ما علم اسد وقوله يجب ان يتبع لا يستحيل ان الموجب تابع للموجب والاعتراض
يتجوز ان يكون الامكان كما صاب وقت محقق لا توجه على الافعال التي لا تقع في زمان
واكوا سبته ان الموصوف ما صاب انما يكون الجسم بعضي ان يكون الجسم هو الجسم
قبل ذلك الزمان في هو ليس صحيح لان اماكن الحركة في المشرطه ولكن الزمان في هو
ما صاب قبل ذلك الزمان فليس يكون الجسم موصوفا به ويكون لا موصوفا به في الزمان الما فيه
لا يفتق ما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الما فيه والامكان المقيد شئ غير
العلم بالكون من لوازمه فلا يمكن ان يفتق ما حصل في الدوام والادوام في خلاف
موصوفا به وقوله في الجواب عن كونه كون الامكان مقيد بوقت ان الوقت
ان لم يكن موجودا سمي ان يكون له اشر وان كان موجودا ان اللام في كونه
في الاول مبطل لاصل دليل على اثبات الاراد فان على الوقت ان لم يكن موجودا
اسمي ان يحصل في الاراد وان كان موجودا احسب ان الوقت لغرض اراد ان الله تعالى
مخصص به وسلسل قوله كون انما في مقتضى وجودها في انما في الما فيه
مقتضى على ان علمها في نفسه لان الما فيه مقتضى بطل وجودها وقيل على ما قبله
بالذات والامتنع منه ان يكون مقتضى حال عدمها الا اذا كانت البلية بالزمان و
القول بان كذا في سبته الى اصالات الفلكية ان ارادنا لا سبته في كونه
في الما فيه في ان يكون في كونها واقعة على الله تعالى والمعارضه
الاراد ان الله تعالى ان يكون سبته الى العلم على السواء في كونه في القدرة

ثم يقع الدلالة على الزمان على ما سوف يهاجم فتم الدلالة على قدمها فانهم يخالفون
 في الموضع المثلث فيقولون اما المقامان الاولان وهما المقامان المتعارضان
 مع المحذور فيقع تقدم القول فيهما واما الثالث فالدليل عليه مزوج بين الاول
 ان الثاني على قدره فكل اعتراف يكونه تعالى موصوف في هذا العلم وقابل ان يكون
 وكل من اعترف به قال انه قديم لان الاحتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون
 له تعالى موصوفا بهذا العلم وانما قالوا بحدوث العلم الذي يكون حرقا
 وصوتا وادابا ذلك لكونه كحدوث هذا العلم لان ذلك قولنا انما
 خارقا للاجماع وهو ما طلع الشك في وهو ان هذا الكلام لو كان محدثا لكان
 ان حدثت ادوات له تعالى فكونه له محل الحوادث وهو محال او لا يحدث
 محال ان يكون له تعالى من حيث هو مدد لنا على انه من صفاته وصفة الشئ
 يستحيل ان لا يكون له تعالى والاحكام ان يكون الجسم متحركا فانه
 لا يتغير وذلك محال واحسبوا ما مودوا جديبا ان الامر بكذا ما مود عيشة وهو
 غير حتم على له تعالى ومانه في الازل لو كان مقفلا لقوله اما ارسلنا
 روحا وهو خبايا الماضي لان كذا وما ليس ان الامة بحمد على له تعالى
 له تعالى ما سجد ونسوخ وسور وحامات وذلك من صفات الحداث والحوادث
 على الاول ان عند الله سبحانه لا يزل ان كلام له تعالى وان كان قدما لكنه ما
 كان في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا لم يمارفها الا يزال كذلك وهذا في غاية
 البعد لاننا لما وجدنا في النفس شيئا واحدا وبينما الفرق منه وبين
 الارزاق اسكننا بعد ذلك ان نشير الى ما هيته محذولة ونوع شيئا
 تعالى فاما العلم الذي يمارف هذه الحروف والاصوات وسماها به
 الامر والهي والخبر بعينه معلوم الصور وان القول بثبوت به تعالى في
 الازل يحسن الجسالة وامت جهه الاصحاب عقد زعموا ان كلام له تعالى كان
 امرا ونهيا في الازل لم منهم من يقول الحدوث ما مود على تقدير الوجود
 في غاية البعد لان الجهاد اذا لم يجز ان يكون مامورا بالحدوث الذي يوتي
 محذوف لنت بعقل ان يكون مامورا ومنهم من قال انه في الازل كان امرا من
 غير مامور لم لا يستمر وتقي ما راد الفهم بعد خلوهم الوجود مامورا من
 بذلك الامر وضربوا امثالهم في الاشياء اذا اخبر النبي الصادق
 بان الله تعالى سريته ولما ولدوا لكنه لم يوت قبل ولادته حانه وبها قال بعض
 الثميين والادبيات والفاقتلة ان اباي ما مر من حصول العلم بهما
 مدحبه الامر والماء بمعدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى اوان

لك الضمى لسا واما مورا ان ذكر الامر وعلمه الثاني ان الخبر في الازل وجوده لكنه مختلف
 ايضا فتم بحسب اختلاف الادوات وحسب ذلك مختلف الالفظ الدالة عليه كما
 العلم وعرفنا ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع
 وانما الكلام في الصفه القديمه التي دلت عليها هذه العبارات اقول
 عند الله سبحانه ان العلم الازل قد تغير ما طلع سوجه اخر وهو ان المتغير لا يمكن الا
 عند اسفاسي او حدوث شئ فالازل لا يمكن ان يتغير والا الى ان يقال العلم وان
 كان صفه قديمه لكن الاصوات والحروف والاله على تلك الصفه متى ما نزل على اللسان
 وسمعوا وتلقوا الى امهم فهي الموصوفه بالمتغير والتكثير امدلوا بها التي هي تلك والنزول
 الصفه القديمه وقوله هذا العلم له كذا محذورا فان كان حدثت ادوات له تعالى
 محال لان كونه مقفلا من صفاته وصفة الشئ يستحيل ان لا يكون ماصلة فيه اقول
 العلم صفته والادام بكونه ان يكون له غيره كما ان الحائق والرائق صفته والخلق
 والذريق لا يجب ان يكون موجودا فيه وما في العلم ط مرقا
 القديمه المسماة بالعلم عندنا واحده خلاف بعض الاصحاب فانهم استواء جمع
 كلمات الامر والهي والخبر والاستخبار والنداء ان همنه الكلام في الخبر والامر
 والهي لهما خبرا لا نه اخبار وعن ترتيب الثواب والعقاب على العلم والامر في
 اسباب العلم ليس خصوصية في هذه الخمسة ومدلول من اكنه واكثر من اكنه
 يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة والافاده في جعل العلم خبرا
 وحده فان الخبر ليس حقيقته تلك الصفه لتدكيه عز ذكر الخبر عنه وذلك الخبر
 وارتباطا بالخبر لكنه محذور ما تدكيه ان يكون دليل على مساو واحد واذا
 كان كذلك فالقول بان الامر والهي خبرا لكونها اخبارا غير ترتيب الثواب
 والعقاب على الفعل والترك ليس في لات الاول الذات في امر الاول
 بالعرض صرفه فالتسليم خبر له تعالى صدق كان الكذب محقق
 وهو على له تعالى محال ولانه لو كان كذلك لان كذا بالكذب قديم ولو كان
 كذلك استحال منه الصدق لكن السال محال فان كل من علم شيئا حقيقته
 ان خبره في نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة لا محال فبان
 ما ذكرته يدل على لزوم ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذا الخبر
 صدقا لاننا نقول بالاحتزلة هذا فضلا عن علمكم انكم يجوزتم اخذ العلم بالصدق
 في العلم انطباع عليها واتجوية ذلك يرفع الوثوق من هذه الطريقه
 اقول الحكم ان الكذب يقض ان كان علميا ان لو لا خبره
 في العلم وان كان سميا لزم الدور وقوله لو كان في

الامر والهي والخبر والاستخبار والنداء ان همنه الكلام في الخبر والامر
 والهي لهما خبرا لا نه اخبار وعن ترتيب الثواب والعقاب على العلم والامر في
 اسباب العلم ليس خصوصية في هذه الخمسة ومدلول من اكنه واكثر من اكنه
 يمكن ان يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة والافاده في جعل العلم خبرا
 وحده فان الخبر ليس حقيقته تلك الصفه لتدكيه عز ذكر الخبر عنه وذلك الخبر
 وارتباطا بالخبر لكنه محذور ما تدكيه ان يكون دليل على مساو واحد واذا
 كان كذلك فالقول بان الامر والهي خبرا لكونها اخبارا غير ترتيب الثواب
 والعقاب على الفعل والترك ليس في لات الاول الذات في امر الاول

وانت الداعي لثمة لغاي وهي احوال الشتم والذوق والمسر والتمت عبد الله من عبد
القدم صفة وراية البتة وابتت مستقوا الحال اعليه لغاي وراية العلم وكذا
القول في سائر الصفات وانت يا سهل الصعلوك لله تعالى بحسب كل معلوم
عليك وحسب كل مقتدر قدير وانت عبد الله من عبد الرحمن والكرم والرحمة
صفات وزايات الارادة والانصاف انه لا دليل على ثبوت هذه الصفات والاعمال
نفيها بحسب التوقف واجب من حصر الصفات في السبعة او اثنا عشر باننا قلنا
بكمال الحرفة وكمال الحرفة انما يحصل بحرفة جميع الصفات والاعمال ولا
نطرق ولا طرقي الا الاستدلال بالاعمال والتشبيه بعين المتقاضي والاعمال
الظاهرة انما يدلان الاعمال هذه الصفات والجواب لم قلت اننا امرنا بالبحر
ولم لا يجوز ان يقال اننا امرنا بان فنحرف من صفات الله الا القول الذي هو
على الجاهل صدق محمد عليه السلام فلنا لكوننا لا بد من الدليل سيما وعندها
المتأمل في سائر الصفات ما لا يحصى من الصفات لم قلت ان الاستدلال
بالاعمال وسريه لله تعالى في التوقيف من الدليل الاعمال هذه الصفات قد
اقول مستقوا الحال الثابت بان ان العالمية محالة بالعلم والاحكام
فلا يكون على صفة واحدة من باب العلم وكذا في سائر الصفات والادب
يكون بالصفات انه انه لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من
جهة الاعمال او الله بل يقولون السبع صفات طرقي لغاية اثباتها
وانما اثبتوا كورد النص بها وكونها غير مضافة لسائر الصفات قال
مسئلة دلت استمرار من المقدس والغزالي في المشاغل الى ان لا يعرف جميع
ذات الله تعالى وموقوف الحكم ووجهه هو العلم منا ومن المحتز الى اننا
معلوم تحت المظن منا ومن المحتز اننا نعرف وجوده وكونه عن ذاته
فلا بد وان تعلم ذاته والا لكان الشيء الواحد باعتبار الواحد معلوما
مجهولا تحت كثره من الماني وهو ههنا الاول ان العلوم عندنا من جهة
اما السلوب كقولنا ليس حكم ولا جوهر ولا عرض ولا شك في ان الماهية
معاصرة اسلوب ما عداها عندها وافا الاضافات كقولنا عالم وقائمة
والشك ان الماهية معاصرة هذه الاضافات بان العلوم عندنا من جهة
تعالى انه امر مستلزم الماهية في الفعل على سبيل الصفة فاهية قدر الله
بجهله والعلوم من جهة الله لا هذا اللام وهو الماشقة المحصورة وكذا
العلوم عندنا من علم الله تعالى ليس اننا امر لمز من الكلام والاثبات
في الفعل فاهية ولا العلم غير هذا الاثر والعلوم الماشقة الاثر

وظهر ان فاهية صفات الله تعالى غير معلوم انما وسعد بران يكون معلوم ان العلم
بالصفة لا يستلزم العلم بالماهية الموقوفة على السبيل ولما ادع الامر مقرا على
سبيل الانصاف اننا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافة فثبت ان
العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا لا نعلم حقيقة الله تعالى الماشقة
اننا قد سنا اول هذا الكتاب انه لا يمكن ان يتصور الا الذي يندرج تحته كواصفنا
او كجده من امسنا او من دوننا يقولنا او ما نتر كغير احد هذه الماهية
الماهية الا الله حارجه عن هذه الاقسام الماهية التي غير معلومة انما الله
القول بان العلوم من الله تعالى اما السلوب واما الاضافات ليس بحسب علم عند
انهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافة ولا كمال
في الجواب عنه ان وجود العلوم هو المشترك الذي كماله علمه تعالى وعلى غيره
بالسواء بل بالمشكك والموضوع لهذا الجدل هو حقيقة الله تعالى الواجب وجوده
لذا انها التي لا يشك عنها لا توصف بغير او بعضها في مقام مثلا اليهود والنصارى
بذاته الذي ليس بها صفات لا هية وتعرفنا هذا هو الامر المشترك المقابله للسلوب
اما تلك الحقيقة غير معلومة لغو في وانما الدليل الثاني هو ما اخترعنا بنا
على مذهبه في المصورات وقوله لا يمكن ان يتصور الا الذي ذكره فحاج الى
بيان ولم لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوما بحرفته واللازم ان يكون ما ذكره لانه
ما يتصور من عقولنا العدميات لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ما هية
تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان وجوده معلوم وما هية غير معلوم
مسئلة الله تعالى صح ان يكون مسمى شيئا خلافا لجميع الفرق اما العلاقة والعزلة
فلا شك في مخالفتها واما المشبهة والكلامية فلا يتم انما جود وادواته
لا عمتا ديم كونه تعالى في المكان والجهة واما سبده ان يكون هو تعالى منزها
عن المكان والجهة ثم يكون رويته فثبت ان هذه الروية المنزهة عن الكيفية
ما لا يتولى احد الا كما بنا وقبل الشروع في الاستدلال بانها محض النزاع فان
لنا من يقول ان اردت بالروية الكشف انما م عدل لم انما الجاهل
مستلزم القول ان اردت به الحال التي كمالها من حيث
مستلزم القول ان اردت به الحال التي كمالها من حيث
عندنا صفات الاجسام فذلك ما لا نزاع في استقامته لانه عندنا علمنا
ان شام صفة المسمى في العين او في اتصال الشئ مع الواحد من العين
في المسمى او غير ذلك في شامه لا شام الصورة او حرج الشئ
والكلام في حواشي هذا الفصل وان اردت به لغا الماشقة فلا بد من
علمنا ان المسمى حال ما لم نره ثم رانا فاننا نعرفه

الحال الذي حصل حصول احد هذين الشئين من غير حصول الاخرين فلم ينفذ حال
مسند الاله تعالى اول جملته لاننا لو قدرنا اليقين لكان اما ان يصح من احداهما ان يفعل فعلا
خلاف الاخر او لا يصح فان صح بصدق ذلك ان ما ليس مستبعد فلا يلزم من وقوعه وقوع
محال والا لان محسنا لا يمكنه وعند ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادها فيكون
اكبر من الواجب محرم وساكنها هو محال او لا يحصل مرادها وهو ايضا محال لان المانع
مراد كل واحد منهما وجوده من الاخر فاستناع مراد كل واحد منهما سوف يفسد حصول
مراد الاخر فلو امتنع ما لو جردا هو محال او يحصل مراد احدهما دون مراد الثاني
وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون احدهما اولي بالآخر والآخر
الذي لا يحصل مراد يكون عاجزا فاجزأ منه ان كانت اولى له فهو محال لان العجز عنها
يعقل عما يصح وجوبه ووجود المخالفة الا ان محال فالعجز عنه از لا محال وان
كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الاصل ثم زال في قدرته
وذلك يقتضي عدم العدم وهو محال واما ان امتنع المتخالف لولا طرفة ادا
كل واحد منهما فادع على جميع المودرات والسادس يصح من فعل مقدوره محسنا
وهذا فعل الحركة لولا ان الآخر فاحرف فعل السكون لولا هذا فاما قصد احدهما الى
العمل الا عذر عما لا يقصد اليه فليس تقدم قصد احدهما على الآخر
او في العكس فان لم يحصل ان يصير قصد احدهما مائلا لآخر من القصد في حجة
المخالفة فان لم يدر لا يجوز ان يقال انها تكونها حكمي لا يردان الا الاصل
وذلك الاصل واحد فلا حرج في توافقهما ولما اما ان سوف يفسد الداعي والادع
سوف فان سوف على الداعي استحالة من العبدان مخالفة فعل القبيح الا اذا
خلق الله فيه داعيا يدعي الله واذا كان الداعي الى العبيد موصيا في العبيد
كان قبيحا واداه ان الفاعل لا يملك الداعي مولى له تعالى لم يمكن ان يكون فعل الله
مستجابا لغيره الذي قد يرد في فليمنع اتفاق الايمن على العمل الواحد في حجة
المخالفة منها وان لم سوف العمل الى الداعي حاز في القصد من المساد ومن
الحسن والقبح ان كانت احدا الايمن ايجا واحدهما والاولى الاخر ايجا والاولى
وحسب حصول المحال فيهما اولى فدرا متناع وجود واجبي
الوجود لذاته فيهم وذلك في اثبات هذا المطلوب واما هذا الدليل فنزل على
استناع كون الايمن مسادا من غير كل الوجود ولا يزل على استناع كون الله
مترتبة بقدر العالي منها على منع المسافل مما سئل من غير عكس وقد ثبت
اثبات المشركين موهبا وقوله فعل جائق الداعي الى العبيد ان يوجب في النفس
شيئا ان القائل لا يوجب العبيد ان خلقها موهبا في العبيد في جميع فان
فان خلق الكفار في قدرهم وادعهم خلقها موهبا في العبيد وذلك في جميع
وذلك لان وجود الكفر في العبيد والادع الى العبيد في الكفار والادع الى
المخالفة محسنا في العبيد والادع الى العبيد في الكفار والادع الى العبيد في الكفار
المسند في جميع لان في جميع العبيد في الكفار والادع الى العبيد في الكفار

فانما الشيء الثالث في الافعال مسند في اول الحسنة الاشهر انه اذا ثبت
لورثة العبد في مودرة امله بل القدرة والمقدور واقتان فتدبر في حال واعلم
ورغم القاض ان ذات الفعل واقع بقدرة له تعالى وكونه طاعة او معصية
متبع بقدرة العبد وزعم الاتحاد ابو اسحق ان ذات الفعل تتبع بالقدرة فمن وزعم
اما المحرم من ان له تعالى سوجب للعبد القدرة والارادة بما يوجب حسان وجود
المقدور وهو قول القائل منه وهو الاحتزله قول الى الحسن البصري وزعم الجمهور
من الاحتزله ان العبد موجودا فعلا لا على نعت الاحباب بل على صفة الاختيار لمن
وجوبه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يملكه التمكن او لا يملكه فان لم يملكه التمكن
فقد رطل قول الاحتزله وان امكنه فاما ان لا يستقر في جميع الفعل على الله كل
مرجح وهو باطل لانه لا يكون ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر المرح او مقتدر
وذلك المرح ان كان من جهة عاد التسليم والتمسك بل يقتضي ان لا يكون
الا يكون من جهة فعد ثم عند حصول ذلك الشرح ان امكن ان يحصل ذلك العمل
فلم يفر ذلك الجسدية يحصل الفعل بالادع يحصل لغاي مع ان سبه ذلك المرح الى
الوقت في شئ السواء فاما حسان احد الايمن كقول الوقت والوقت بعد عدم
الحصول يكون ترجيح احدى طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
وان امتنع ان لا يحصل فقد رطل قول الاحتزله بالملك لانه متى حصل المرح
وذلك العمل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار والادع
لما قاطع الاول ذكر في حجة العبد من ادع ولم يرد ان يكون
من الملك الاول ايها وذلك في حسان المختار من مرجح في الممكن على
الاخر المرح ومنها يعلم ان ذلك محال ثم عينا بعد الاختيار الى المرح و
استناع عدم حصول الاثر فان فقد رطل قول الاحتزله بالملك وذلك غير وارد
لانه ذكر ان ابا الحسن من العبد لم وقال في موضع لفرانه رجل الحسنة
ومنها ما اليه ذهب الى ان القدرة والارادة وحسان وجود المقدور فكيف
يملك قولهم بالملك وبما انه انهم يقولون معنى الاختيار موهبا الله فيمن
بالله في القدرة وجودها ووجوب وقوع اجتهادها كسب الارادة فلي
فصل في حجة وهو الارادة وحسب العمل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير
مستأنف المستأنف من الناس الى القدرة وحسب ما في العلم الذي
ذكره غير قاطع في ابطال قوله فانما العبد موجودا
الاعمال من غير ان عاينا حسان حسانها اذ لو حوزنا الا كما دمر غير العلم لطل
العمل لكانت عاينة له تعالى ولان المقصد العمل لا يكون حصوله في

بجوز
لا يمكن

عقبت صوابه في هذا في الما شرف في الذي قد علم ان بلا صا
مسئلة فالت الثلاثة انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
على ما تقدم فحلوه واحد هو اما ان يكون عرضا او جوهر او الاول باطل لان العرض
محتاج الى جوهر فيكون الاول لا بد له من عرضا لكن على الجوهر فيكون الجوهر محاسبا
النه و قد ان يكون محاسبا الى الجوهر فلهذا الدور وهو محال فهو اخر جوهر وهو اما
مستحيل او غير مستحيل والاول محال لان المستحيل ممكن من الماه والصوره ولا يكون صدره
معا في واحد الوجود بل لا بد وان يكون احدهما اسبق ولا يجوز ان يكون السابق هو
الماده لان الماه فبايكون ان الحلول الاول هو الماه لانه ثابت فاعلم وقابل معا وهو
محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان الحلول الاول لو كان هو الصورة
لكانت الصورة على الماه فبايكون الصورة في فاعلمتها عن الماه وكل ما كان
فحلها عن الماه ان كان ذاتا عن الماه فلا يكون الصورة صورة هو احد
فثبت ان الحلول الاول اسبق لا بد له من الجوهر ولا صورة هو الجوهر مجز ولا يجوز
ان يكون فعله سلبا لاهتمام لان الحلول الاول يجب ان يكون عليه جميع الاحسام
وعليه جميع الاحسام لا يكون عليه سوا سطر الاحسام فالحلول الاول ليس بنفسه فهو
عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله تعالى العقل ثم يقول ان كان محلوله
شئا واحدا محلول ذلك الحلول واحد ابد الزم ان لا يوجد شيئا ان
واحدنا على اللزوم هو باطل فخر لا بد وان توجد شي يكون محلوله لكثرة
واحد والحلول لا يستند ان اكثر في احد ولا يجوز ان يكون اكثر من الماه
من ذاته السطر او من واحد الوجود والافتد صدر على واحد اكثر من واحد
فبقي ان يكون له من ذاته شي وفخر واحد الوجود شي ما ذا صنع ماله من ذاته الى ما
له من غير حصلت منه كثر لكن الذي له من ذاته الامان والذي له من الاول الوجود
وسعى له جعل الاشرف على الماه فلا جرم قلنا امكانه على الماه الا في وجوده
العقل الباطني ثم انما صدر على هذا السطر من كل عمل عقل وملك الى العقل
انما هو المدير لما انما واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد مصدر
عنه الماه الواحد فقدم العلم به وعلى ان لا يكون موثر وهو محال لانه لو كان
امرا محسوسا لكان له وجودا وجها وهو محال ايضا اوله فلهذا صفة الحكمة
العلم والاشياء في الماه واحد الوجود واحد وان كان فلهذا ان العلم والاشياء
الاول من علمه وودعه وعلمته ان كانت واجبة الوجود لان راجع الوجود
المادة في الوجود فلهذا صدر عنه امره وان كان غير هو كمال ان ما عاين الوجود
اما هو وانما ذاته والاهم ولا محلوله اعلم انه قد علم ان العلم والاشياء

نحو

ولست يحل ان يكون علمه لا بد الوجودي ولا الوجودي فالت مساوية فلو كان
العقل الاول علمه لوجود ذلك فلهذا زمان ذلك العلم فلهذا يكون
امكانه له لذاته فاذ ان وجوده لا زمانا زمانه وان واجب الوجود لذاته فكون
لذاته واجب لذاته وامنا والملك الاول من موجودات اشياء لان فيه معلوم وصورة
حسنة ومعلوم نوعه فلهذا في كل مقوله عرض فاسناد هذه الاشياء الى الحسنة
الواحد في الامان اسناد للكنه الى الوجود لعل
الواحد لا يصدر عنه اما واحد لا يخلو من حيثية واحدة اما واحد لا يخلو من
مختلطة فلهذا يكون في المبدأ الاول لا يكون فيه حيثيات فلا يجوز ان يكون مبدأ
اشياء من امس محلول فلهذا يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه وحده وانها
من الاول والثاني منها معا وايضا لا يقولون ان الاول علمه لوجود شيء بل ان
ان المبدأ الاول يمكن ان يكون شيئا من الماه والشروط يجوز ان يكون عدمه
علمه شي لا في الماه فلهذا علمه شي بالشرط والشروط يجوز ان يكون عدمه
من واهما قوله الاشياء متساوية فلهذا يقولون لا بها كمالها حلا
الماهيات وتكون بعينه وقد سبقت وبما يجمل تقع على الكليات بالمشكلات والحلول
كلها بعد عن المبدأ الاول فلهذا في الكثرة الاعتناء وبما يجمل فالت في اول
المصنف عليهم السلام في اوله واطال هذه القواعد انما يتأتى بالثبات حدوث
ما سوى المبدأ الاول كما مر فالت مسئلة فالت العلم في شرح
القدر والقدر ان الوجود اما حيز من ك العقل والافلاك او اخير غالب
كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن الصفة الكثرة لما امتنع عقلا
اشياء في هذا العالم فلهذا في الماهية الكثرة في الماهية كان تولى كخبر الكثرة
اجل البشر العليل شدة الكثرة وحبها في الماهية فلهذا في الماهية الكثرة
مراد ان كثر الخير مراد من شدة الكثرة فلهذا في الماهية الكثرة بالذات واه
التا على فلهذا في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية
مطابق لسرهم كلام الا ان ذلك مبني على حوازل عليل افعال واحد الوجود
وفيه ما فيه فالت مسئلة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية
ومنا فلهذا في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية
مراد به كون الفعل من جهة الثبوت والحداب في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية
شرح في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية الكثرة في الماهية

بل خلقه فساقا الى كماله لا باستيناف يد يد ويجوز ان الغرض استيناف ذلك البدن في الازكال
بالفعل الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى محال لما يريد اسير من شأن فعله
ان يوصف بحسن وبيح فكثير من الناس يصفون فعلهم بالاستيناف وكثير من المحققين انكرهم
ان يوصفوا بحركاتهم ولا يقال انهم يفعلون ذلك بل هو كمالهم
المعتزلة علمهم بحسن التلخيص المستحق العظيم فان الفضل العظيم فيه
ومذا عندنا ما طرأ له بناء على الحسن والبيح والوجود على كماله تعالى بعد سلبه فلا
نسلم ان الفضل العظيم في سلبه من سلبه عليه النفع والضرر وسد من سلبه
فما استحقاق العظيم استوفى على التلخيص بالافعال الشاقة بل لعل ان التلخيص
بكله الشان اسهل من الاجهاد والصوم مع ان العظيم المستحق به ان يكون
المعصود استحقاق العظيم لان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوتنا
ثم ركننا ما لا يشق علينا فنحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول
عند المعتزلة التحصيل من غير استحقاق فيجب سوأ كان من استحصال عليه النفع
والضرر او كان من غير عين وقد مر ان الله العظيم المستحق لا يمكن ان يحصل
شجرة التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورد له ليس مطابقا لان
اجهاد والصوم من غير التلخيص بل هو الشان ليس هو المستحق بهما في ولا سلبه
ان المجموع الكثير من النفع فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل من الاستحقاق
للبعض واسفنا ان يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والاركان احره كماله
الكثير من اجرة المهندس والمبتدع لا يستحقون شيئا مما لا تفوت
والسبب لقائه التلخيص بامور عديدة انه اذا كان الكمال خلقه
وارادة فيه التلخيص والمعتزلة وان انكره وما قد اعترفوا بالعلم في كماله
معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما من معلوم العدم فهو ممنوع الوقوع
ففيه التلخيص وما به ان التلخيص ان من عند استنواف الدلائل
هو محال لان من لا يحال الفعل ممنوع وان كان عند الدلائل فالراجح واحد
المرجوح ممنوع فيه التلخيص والتلخيص ان التلخيص بالافعال ما ان منع حال
مصور الفعل او قبله والاول محال لان كماله بالوجود محال ودفعه حال
وجود محال والثاني لتلخيص محال لونه فاعلا للمشي لا معنى له الا حصول المعصية
في العدة فيسجل ان يكون فاعلا محال لان الفعل لا يوجد في المحال فكيف يمكن
يكونه المحال بامور انه فان قلت كونه فاعلا للفعل امرنا يد على حصول الفعل
في العدة فقلت فذلك الزائد اما ان يكون معصية التلخيص او الكفر فان

فان كان مقتدرا له فاما ان يوصف بانواعه حال وجوده او قبله وبعده او في المذكور
وان لم يكن مقتدرا استحال ان يكون مأمورا به وراعيها ان الامر بانواعه التلخيص
ان لم يكن لغرض هو عبث وغير جائز على التحكيم وان كان لغرض مستحيل هو ان
حسب حيل عليه النفع والضرر وتسجيل عوده الى العبدان ذلك النفع ان
في العاقل او في الاجل والاول باطل لان الانسان يتأذى به في الحال والماضي محال
لان ذلك لغرض ليس الا حصول الله ولله في فاعله استقامت في سلبه
التلخيص عبثا واكوارا سلبا لعل انه مبني على طلب المية وهو باطل لانه ليس يجب
في كل شيء ان يكون معللا ولا لانه انت عليه تلك العلة معللة بعله الغاي والزم التلخيص
بالاد من الاثبات الى ما لا يكون معللا بالبيح واولي الامور بذلك افعال استحقاق
واحد في فاعله في سلبه فلا علة له في سلبه اقول
الكثير من مقتدرا العلم بها ويراد ايضا على افعال الله تعالى في سلبه افعال الكون والعدم
مستوفى لافعال الى كمالها كما مر واما قوله اولي الامور بان لا يكون معللا لافعال
الله تعالى في سلبه يعود الى اكتمال ما لا معلل في الوجود اصله ما في سلبه الوجود
الا الله تعالى وافعاله وهو غير مختل في سلبه فاعاله معلل لم يكن في سلبه اصله
وافعاله كثر فلم لا يجوز ان يكون بعضه معللا ببعضه الى ان يوصل الى شيء واحد
معلل التلخيص الرابع في الاسماء اسم كل شيء اما ان يدل على ماهية
او على جزء ماهية او على الاسم كارجح عن ماهية او على ما يترتب عليها
واكارجح اما ان يكون صفة حتمية او ماهية او سلبية او ما يترتب عليها
وهل يجوز ان يكون ماهية الله تعالى اسم ام لا اما ان قلنا ماهية الله تعالى معلومة
المبشر جازا والافلا واما الاسم الدال على جزء ماهية فذلك محال في المسامحة
المتكسبة في التلخيص لانه تعالى واما سائر الاسماء فجائز ولما كانت
السلوك والاضافات بسيطة وحر كية غير متناهية لاجرم جاز اسمها
الماهية لانه متناهية اقول
الشيء الذي يعلم انه لا يعلم الا
ان يقال الاسم يدل احوالا على ما يدان عليه كدفعه ولا وحسب مقتضى ان لا يكون
لما احده اسم كالبسائط وذكر ما طرد وقد سمي الشرح في سلبه بالذي
لا اسم له في ان لا يحد اذ الشيء الذي لا يعلم لانه لا يمكن ان يوصف
له اسم في الاشياء والكثير وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجود الذي ذكره
الا ان اصح الاشياء لا يجوز ان يطلق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

بل خلقه فساقا الى كماله لا باستيناف يد يد ويجوز ان الغرض استيناف ذلك البدن في الازكال
بالفعل الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى محال لما يريد اسير من شأن فعله
ان يوصف بحسن وبيح فكثير من الناس يصفون فعلهم بالاستيناف وكثير من المحققين انكرهم
ان يوصفوا بحركاتهم ولا يقال انهم يفعلون ذلك بل هو كمالهم
المعتزلة علمهم بحسن التلخيص المستحق العظيم فان الفضل العظيم فيه
ومذا عندنا ما طرأ له بناء على الحسن والبيح والوجود على كماله تعالى بعد سلبه فلا
نسلم ان الفضل العظيم في سلبه من سلبه عليه النفع والضرر وسد من سلبه
فما استحقاق العظيم استوفى على التلخيص بالافعال الشاقة بل لعل ان التلخيص
بكله الشان اسهل من الاجهاد والصوم مع ان العظيم المستحق به ان يكون
المعصود استحقاق العظيم لان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوتنا
ثم ركننا ما لا يشق علينا فنحصل الاستحقاق من غير المشقة اقول
عند المعتزلة التحصيل من غير استحقاق فيجب سوأ كان من استحصال عليه النفع
والضرر او كان من غير عين وقد مر ان الله العظيم المستحق لا يمكن ان يحصل
شجرة التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورد له ليس مطابقا لان
اجهاد والصوم من غير التلخيص بل هو الشان ليس هو المستحق بهما في ولا سلبه
ان المجموع الكثير من النفع فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل من الاستحقاق
للبعض واسفنا ان يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والاركان احره كماله
الكثير من اجرة المهندس والمبتدع لا يستحقون شيئا مما لا تفوت
والسبب لقائه التلخيص بامور عديدة انه اذا كان الكمال خلقه
وارادة فيه التلخيص والمعتزلة وان انكره وما قد اعترفوا بالعلم في كماله
معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما من معلوم العدم فهو ممنوع الوقوع
ففيه التلخيص وما به ان التلخيص ان من عند استنواف الدلائل
هو محال لان من لا يحال الفعل ممنوع وان كان عند الدلائل فالراجح واحد
المرجوح ممنوع فيه التلخيص والتلخيص ان التلخيص بالافعال ما ان منع حال
مصور الفعل او قبله والاول محال لان كماله بالوجود محال ودفعه حال
وجود محال والثاني لتلخيص محال لونه فاعلا للمشي لا معنى له الا حصول المعصية
في العدة فيسجل ان يكون فاعلا محال لان الفعل لا يوجد في المحال فكيف يمكن
يكونه المحال بامور انه فان قلت كونه فاعلا للفعل امرنا يد على حصول الفعل
في العدة فقلت فذلك الزائد اما ان يكون معصية التلخيص او الكفر فان

فان كان مقتدرا له فاما ان يوصف بانواعه حال وجوده او قبله وبعده او في المذكور
وان لم يكن مقتدرا استحال ان يكون مأمورا به وراعيها ان الامر بانواعه التلخيص
ان لم يكن لغرض هو عبث وغير جائز على التحكيم وان كان لغرض مستحيل هو ان
حسب حيل عليه النفع والضرر وتسجيل عوده الى العبدان ذلك النفع ان
في العاقل او في الاجل والاول باطل لان الانسان يتأذى به في الحال والماضي محال
لان ذلك لغرض ليس الا حصول الله ولله في فاعله استقامت في سلبه
التلخيص عبثا واكوارا سلبا لعل انه مبني على طلب المية وهو باطل لانه ليس يجب
في كل شيء ان يكون معللا ولا لانه انت عليه تلك العلة معللة بعله الغاي والزم التلخيص
بالاد من الاثبات الى ما لا يكون معللا بالبيح واولي الامور بذلك افعال استحقاق
واحد في فاعله في سلبه فلا علة له في سلبه اقول
الكثير من مقتدرا العلم بها ويراد ايضا على افعال الله تعالى في سلبه افعال الكون والعدم
مستوفى لافعال الى كمالها كما مر واما قوله اولي الامور بان لا يكون معللا لافعال
الله تعالى في سلبه يعود الى اكتمال ما لا معلل في الوجود اصله ما في سلبه الوجود
الا الله تعالى وافعاله وهو غير مختل في سلبه فاعاله معلل لم يكن في سلبه اصله
وافعاله كثر فلم لا يجوز ان يكون بعضه معللا ببعضه الى ان يوصل الى شيء واحد
معلل التلخيص الرابع في الاسماء اسم كل شيء اما ان يدل على ماهية
او على جزء ماهية او على الاسم كارجح عن ماهية او على ما يترتب عليها
واكارجح اما ان يكون صفة حتمية او ماهية او سلبية او ما يترتب عليها
وهل يجوز ان يكون ماهية الله تعالى اسم ام لا اما ان قلنا ماهية الله تعالى معلومة
المبشر جازا والافلا واما الاسم الدال على جزء ماهية فذلك محال في المسامحة
المتكسبة في التلخيص لانه تعالى واما سائر الاسماء فجائز ولما كانت
السلوك والاضافات بسيطة وحر كية غير متناهية لاجرم جاز اسمها
الماهية لانه متناهية اقول
الشيء الذي يعلم انه لا يعلم الا
ان يقال الاسم يدل احوالا على ما يدان عليه كدفعه ولا وحسب مقتضى ان لا يكون
لما احده اسم كالبسائط وذكر ما طرد وقد سمي الشرح في سلبه بالذي
لا اسم له في ان لا يحد اذ الشيء الذي لا يعلم لانه لا يمكن ان يوصف
له اسم في الاشياء والكثير وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجود الذي ذكره
الا ان اصح الاشياء لا يجوز ان يطلق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

الركن الرابع في السمعيات وهو مرتبة على اقسام التسعة الاولى
في النبوات مسجلة الجزاء امر خارق للعاديين بالتحدي مع عدم
وانما قلنا امر لان الجزاء قد يكون اثباتا بغير المعتاد وقد يكون منعا عن المعتاد وانما قلنا
خارق للعاد ليمتيزه الدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجز من مضمون حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع علوم الحاشية
ليتميز عن سحر والسجدة اقول هذا حد الحجز والى بالقبول التي يجب
اعتبارها فيه وانما قلنا ببيان لان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب الصحاح
تحدث فلان اذا اذنا رايته في فعل ونار منته الخلية والارهاص احداث معجزات
دل على بعثته نبي قبل بعثته ولا نه تا سير لقا علة نبوته والرهص بالسر ان جرق
الاسفل من الكا رطقال رهصت الكا رط بما يقية قال مسند محمد بن سويل
حلاف لليهود والنصارى والمجوس جملة من الدهرية لنا وجه ثلثة الاول
وعلمه القول ان ادعى النبوة وظهر الحجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا ايا قلنا
انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه ظهر الحجز عليه لثلاثة اوجه احدها انه اثبت
بالقران والقران مجزى انما اتى بالقران ولم يات به غيره فالتواتر واما انه
معجز فلانه تحدى به النفوس بعارضة وهم يحسروا على ذلك بول على لوه معجزا
وبانيها انه ينقل شئ معجزات كثيرة كاشع الخلق الكثير من الطعام القليل بنوع
الآباء من اصابعه ومكائنة الحيوانات الجم وكلا واحد منها وان لم يبلغ مبلغ
التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها
فان واحد منها صحيح الغرض وبالله ان خبر عن الغيوب والاخبار عن الخب
معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر الحجز عليه كان رسولا لان الرسل اذا قام
في المحلل العظيم وقال اني رسول هذا الملك السلام قال يا ايها الملك ان كنت صادقا
في مقالي فخالفت عما قلته في عهدي فكنى فام الملك انه ظهر اى من اى اى
فلذا هي الطريق الثاني في اثبات نبوته الاستدلال باخلاقة واجاله و
احكامه وسيره وكل واحد وان كان الاول على النبوة لكن مجموعها ما تعلم قطعا
انه لا يحصل الا لانيات وهذه طريقة لاعتقادها ايجاف وارضاها الغرض الى
ان كان لا ينفذ الطريق الثالث اخبار الانبياء المصدقين في انهم السماوية
عن نبوته فلهذا محام راداه نبوته علمه الامور المستغصا قضا مدورا في الطول
اقول اعجاز القران على قول قد جاء الملك بعض المحدثين في فصاحة
وعلى قول بعض الماخرون في صرف عنون النسخ القادرين على الحاشية في
الحاشية ما لو اكل اهل صناعة لختلفوا في تجويد تلك الصناعة في لونها

فلا يمكن له يكون فيهم واحد ولا يبلغ غير شئ من وعجز الباقون عن معرفته ولا يكون
ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خارقا للعاد لكن صرف مقتضى اقرانه القادرين على
معارضة عن معارضة النبوة يكون خارقا للعاد وذلك هو الحجز والاستدلال بالاطلاق
والافعال ايضا قوي وهو معنى قوله تعالى ويقلون شأ هذا منه فان ذلك شهد على صدقه
في دعواه وهو صاف منه بالان قيل الاستدلال به ظهور الحجز على بله قوله
في الوجه الاول ان القران ظاهر على انه هو معجز فلنا الاستدلال في الاسئلة والا جوابه
على هذا الوجه المذكور في الباب الثاني قوله في الوجه الثاني اشبع الخلق الكثير من
الطعام القليل فلنا هذه الاشياء لو وجدت لنقل اليها نقلا متواترا لانه لا صور
عجيبة والدواعي متوفرة على نقل الحجاب فلما لم ينقل نقلا متواترا علمنا انها ليست
محمية سنا سلاقتها عن هذا الطرح للذين لانهم اعلموا انها لم ينقل نقلا متواترا بل
انما نقلت على سبيل الاحاد ورواه الاحاد لا ينفذ العلم قوله مجموع الرواة بلغوا حد
التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها واما وجه حصول الغرض فلنا اسلم ان رواية
الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على النبوة ما يصح الاستدلال القطعي به على الربا بالان
كل ما ذكره في كتب دلائل النبي ما يصح الاستدلال القطعي به على الربا بالان
الذي صح الاستدلال به على ذلك فهو دليله كونه نبوع الماه من سن الاصابع وامثال
ولا سلم ان رواه امثال هذه الاشياء بلغوا حد التواتر قوله في الوجه الثالث اخبر
الغيب فلنا اخبر عن الغيب على وجه خالف العالم او ما فهمت الاول ممنوع
والساني تسلم بيانه ان العادة جارية بان الرسول ايداهم والدولة راجعة اليهم وقوله
في محام به خصوصهم وعدوهم تحذوهم بان ايداهم والدولة راجعة اليهم وقوله
عالم وعدوهم الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب
واضا الرسل المعتقد فيه قد خبر عن امور كلية على سبيل الاجمال فان وقع في
من ذلك جعله حجة على صدقه وان لم يقع قال انما عينت الوقت بل سيقع بعد
ذلك وقوله لم غلبت الودم في ادنى الارض من هذا الباب فلنا انه اخبر عن الغيب
على التفسير فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المحدثين رووا في كتب دلائل
النبي ان قسما وسطي اخبر عن احوال محمد عليه السلام انها ما كانا من
الانبياء فلنا ان ذلك قد خبر عن الغيب وكذا العتبة من قد خبر عن من
الغيب الفصل بيا على كرويا وكذا المنجمون ولها بالاحكام وادان
اولئك لم ينزل ذلك حجزا اقول اورد دلائل طرقا كثيرة على النبوة
في كونه لا جواب بان العتد موطن القران على بله واحق ان الامارات

واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والابحار على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
والاعتماد على علمه انكم ان تقولوا انه في هذه الكتب صفة محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل
المعصية بل معنى انه تعالى يتبرأ من سبكه في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شتم
وصفه كذا وكذا فاعلموا انه رسول واما ان لا تقولوا انكم لا تقولوا انه تعالى يتبرأ
ذلك بياناً بانه من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيت ان الاول هو ما ظهر
رأينا بحمد النبوة والابحار على علمه لا يسمي اليهود والنصارى في قولهم ان الكفار
لا يقولون به ان الكفار ان كانا مشركين في الشراك وركبوا في الغاربه ومثل هذا ما
لا يصح توطئة في الحروف اليه في التوراة وان ادعيت ان الثاني فسق في السنة
علمه لا يدل ذلك على النبوة بل يدل على انه عليه افضل الصلوات وان ذلك على
لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ كان المبشر به اسما لا حرفا
هذا الذي ذكره من كونه منزها عن صفات الله وان النبيين ربي صل للعقل
اذا قام انسان على طريقة من صفاته عند كواصر العوام وادعى انه مبعوث من
عند الله والدليل على صدق قوله ان الله تعالى يظهر على يد من امرأه في العالم
وظهر وقال من لم يصدق في قلوبنا مثل ما ظهر على يدي دعيت من عداه على ذلك
لا يزال ما يشال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا الى هذا المعنى في
اكثر ما علم في كتابي واما المذكورة في التوراة والابحار الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فلنذكرها المنصفون من الواقفين عليها منته ما ذكر في التوراة بعبارة
تفسيرها هكذا جاء الرب عز وجل في قوله عز وجل واذكر ان في التوراة
ان اسمعيل كان في بئر به في ارض مدين في العرب واذكر ان في التوراة على جبالها
ان قارن في طريق مكة قبل احوال ميلين ونصف وهو كان المنزل في
الساعة عتيق على يسار الطريق من عروق الى مكة ومنه فاجاب السائل في
الرب قال موسى اني مقم لم نبي سلك من بين اخوتهم واما اجل لم يسمع كلامي
التي نوبها مني والكر الرجل يا سبي انا انتقم منه ومنه ما في السور الاول
انها تكرر في قوله عز وجل واذكر ان في التوراة واذكر ان في التوراة
ايضا جاء في الاصحاح الرابع عشر من الانجيل موهنا ان المسيح قال اني
اسال اني ان يعطى لي فارقليط اخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط
محمداً كاشفاً خفيات وامثال هذا في هذه الكتب من وفي كتب سائر الانبياء
التي عندكم كمن لا يطول الكتاب بذكرها ولا نقدر ان نذكرها كلها او بعضها
الى تلك الا اني نبي اعز او على ان كنتي قال
المنصفين الذين هم ما يدعون في هذا

شكل ٢

احسن شبه النبوة وهي الفتح في العلم المختار والباركون الصالح عالم بالكنهات
مربداً وانبيا مشبه منكري التوكل قايماً منهم فتولون الانبياء انما جاءوا به
بالعلم لكن القول بالعلم محال على ما تقدم كلامهم فيه وتاثير شبه النبوة
وهي من وجهين الاول ما جاء في التوراة ان علم الله في حق ان مقبولا سموه اورد به
الرسول او لم يرد وان علم فتحه بالفعل في رده واسموا كوربه الرسول او لم يرد
وان لم يعلم الله وراجه فان كان في العلم لا سيما في الاسفار في رده
به الرسول او لم يرد لما تقر به العقل ان كل ما يمنع به الانسان وان حاله عن
امانة الصدر كان الاسفار في رده وان لم يكن في محال في الاسفار في رده
سموا كوربه الرسول او لم يرد لانه اقدم على محتمل الصدر من غير حجة لعل الانسان
ان دلالة النبوة لعل الاجزاء بالانفاق للنبأ بقينا ان المعجز الاول الله في منع
الجزء بالصدق وراجه شبه اليهود وهي من وجهين الاول ان الله تعالى لما
شرع في شريعته موسى عليه السلام ما ان يكون قد بين فيها ما يوجب الى يوم القيامة
او بين فيها ما يوجب الى الوقت الفلاني في رده او بين الشريعة ولم يتقرر في انسان
التأنيده والتوقيت فان قلنا انه تعالى يقين التأنيده لم يجز في رده
او راجعاً الى ان هذا الشريعة ثابت ابدًا ولم يبق ثبوتها كان ذلك في
وهو غير ثابت على الله تعالى واما تأنيده لانه لو جاز ان ينقض الله تعالى على ان شريعته
موسى عليه السلام ثابت ابدًا ثم انه لا ينقض ابدًا لم لا يجوز ان ينقض على ان شريعته
العلم ثابت ابدًا في ان الله لا يملك ان يثبت ابدًا فلو لم ينسخ شريعته علم واما
ما في دلالة لوجه ان خبر الله تعالى في التأنيده لا يحصل في رده
الامان عن كلامه ووجهه ووجهه وذلك في الاسفار واما ان قلنا ان الله تعالى
من في شريعته موسى عليه السلام انه ثابت الى الوقت الفلاني فان هذا من الامور العظيمة
التي ستوفر الدواعي الى نقل موجبات من نقل ذلك الموقوت متواترا او انتقال المتواتر
لا يجوز الا ليقا على رخصته وان يلزم ان يكون العلم بالنبوة شريعته موسى عليه السلام
عند معصيته عيسى واسمها شريعته عيسى عليه السلام عند معصيته عيسى عليه السلام
الحاق وان يكون المنكر له منكر المتواترات وان يكون ذلك من احدى الدلائل
العبسية في علمها العلم في رده على قولها فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا
العلم ولانه لو جاز ان لا ينقل هذا الموقوت لولا متواترا لجاز ان ينقل
ان يحكموا على العلم بقول الصومر وحصان في شوال والقبيل من العبد الى غيره
وانه في العلم في رده على قول الفلاني مع انه لم ينقل من رده
نحو قوله في شريعته محمد واما ان قلنا انه تعالى يقين في شريعته موسى عليه السلام ثابت
ولم يبين التأنيده والاثبات في محال لما انه سنبين ان الله تعالى في اصول الفقه

ان الامر بالغيب الا وحول الفعل من واحد معلوم ان شرع موسى على العلم لم يكن كذلك
فان العلم كان متوقفا على الشرع على الخلق الى زمان علمه على العلم بالانوار
ولما ظهر فساده من القسرين الاخرين من ادراكهم من صحتهم امسكوا بالشرع
المسافر ان اليهود والنصارى على الشرع ومنعهم من المشاركة والحدود
تجبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل واحد منهما احب ان شرع الله باق الى يوم الله
وخبير التواتر في العلم والاما امكنكم اثبات وجوده على العلم فضلا عن نبوته
واذا صح ذلك عنها فلا شك ان قولها حجة لا سيما ان شرع الله انما استقوا الطريق
والواحد من هذا مقتود في ذلك النقل اما اليهود فلان تحت رقتهم قتله حتى
لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلا يتم انوا طلبة
في ان شرع الله الا ما سواك انما نقل اليهود ودفعت لان اليهود انوا احد عظمه
وي انوا متفهمين في شرق الارض وغيرها في البلاد المتباعدة جدا لم يستحيل
قتل هذه الامة العظيمة الى حيث لا يمتد على وجه الارض عدد التواتر وانما
حدثت النصارى في صحتهم ايضا لان ذلك هو وجه الشرع على علم العلم
مبعوث محمد على العلم وذلك ما لم يتل به احد النواصب ان الحق في رساله محمد
عليه السلام ظهور السر ان علمه وسرا لوجه انما تذكر للفتنة والتكميل قوله
لو كان انما في العادات لا يمنع الايمان عن الدهشات فليس هذا الاثر على
البداهة لاحتمال شكك ملكي عرس بوجه هذه الغرام في هذا العالم قوله يجوز
ان يكون الجزاء من الله تعالى وان من الله لكن الغرض منه في سوي المصدين
فليس الاحتذاء عو كوا في احواله على حروف واحد وعوانه لو كان المدعي صلابا
او حسب على الله ان يمنع من ظهور ذلك العجز منعا للعباد من الوقوع في الضلال
وهذا جواب صحت لانه يجب على الله ان يكشف الاحمال منها ولم يحمل ظهور
الجزء وحده لغيره من الله على الله تعالى للذكر المدعي فاما لما جعل
ذلك ولحمل غيره فلو قطع الملك باحد الاحمالين دون الآخر من العجز
من قبل العبد الذي ادعى ان في مثل ذلك لا يجب على الله ان يكشف الاحمال التي
انه لم يفتح انزال التشاهات من الله تعالى لما انها محمل عن قاطع فلذا انما
واعضا فان الله ان يحين الحق على المسلمين ولكنهم من قتل اوليائه والمسلمون
محمدون في الدعاء سوا المعونة على الكفار وقد يجب دعائهم والاعظم
منهم والمعارف قولوا في دعائهم اللهم انصر حجتك في الدنيا وان لم
تفرهم ما كان في ذلك من دعائهم والمخالفه راضيه فاسلمه
ما اعطيتنا في القوي والهمكن والامر على ان هذا هو الحق في ذلك
لكن هذا هو المصدق من الله فاما ما سواك من ادعاء

وانما اب الحق مبني على مقدمه وهي ان يكون الشيء الانساني القطع بعدمه قانا بغير
ان خلق الله تعالى انسانا شيئا في احوال من غير الله والذين ولين منقلب الانهار ومن
واجبال ذهبائهم انما مع هذا التجوز قطع بان لم يوجد ولا من وراء غيرهم بالمشتم
فليس المشتوم وجهه ونظر الى الشايم مشرعا على علم بالضرورة غنسه ولذا القوي
في خيال الخجل وسفلة الجبل مع لز حصوله ابتداء من الغضب فليس في هذا
لانهم على الفلاسفة على ما قدرناه وادابيت هذا فنقول انما علمنا ان المحدث ذلك
هو الله لما قد منا ان جميع الملكات واقع بقدره الله تعالى وانما علمنا انها دالة على
التقدم لما آتانا لما رأينا النبي عليه السلام يقول يا ابي ان كنت صادقا فدعواي
الرسالة فسود وجهي انتم مثالا وقال النبي عليه السلام ذلك اسود وجهي فلو كنت
الى العلم انه تعالى صدقة في ملك الدعوى ولذلك فان كل من اقر من القوي والمانيه
بان هم المعجزات من فعل الله تعالى آمن بعد قالدعي ولم يبق له فيه شك
وتجوز ساكر الاقسام بحسب العقل لا يقدر في هذا العلم القوي من كثر مناه
من الاشكال واما شبهه الدورية ونسائه التكميل فقد تقدم اجواب عنها واما
شبهه البراهمة في منية على التحسن والفتح وقد سبق القول فيه وانك قد فوات
البحث على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمها منها ما يقتل
العقل بادر اكله ومنها ما لا يستقل والاول علمنا بانفسنا والعالم الى الصانع
الحكيم وقاية بعثة الرسل في هذا النوع تاكيد العقل بدليل النقل وقطع
عذر الكلف من كل الوجه على ما قال تعالى لولا ان يكون الناس على الله حجة بعد
الرسول وقال ولولا انما اهلكناهم بعد ايمانهم لكانوا ربنا لولا اوليت
اليها رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزي فبيننا تعالى ان بعث
الرسول لقطع عذرا لمن كفر وحقته والعلماء زكروا وجوب ثلثة في ذلك بحجج الاول
ان يقولوا ان الله جل شانهم ان خلقنا لعباده فقد كان يجب ان يبين
لنا الجبانة التي يريد بها اننا ما هي وكيف هي ولم يبين قايه وان وجب حمل
الطاعة في العقل لكن لفيفها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع
من العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت عذارهم الشايم
ان يتبعوا الشك في كتمان تركيبه هو وغفلة وسلطت علينا القوي
الشوايم فملا اعدائنا ما اتينا بمن اذا سمعوا نائبتنا واذا مال بنا الهوى
نعتنا والملك لما ترمكتنا مع نفوسنا وامواتنا كان ذلك عذرا لعل على ملك
نعتنا انما لا شئ فينا لولا اننا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر
فانما لا شئ فينا لولا اننا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر
فانما لا شئ فينا لولا اننا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر

وهذا الشيخ (عليه السلام) وهو عند جميع علماء المسلمين في الدنيا والآخرة
 ابايهم من ائمة الدين في حوزة غيرة وحروف عشرين من الفخار بقرابان واما
 الحق بكم ثم اسقط ذلك الدوام عند علماءهم وقالوا في موضع كل عبد خلع
 يحرر عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه واستخدم ابداه وقالوا في موضع اخر
 يستعمل في سبب من يفتق في تلك السنة وامثال هذه كثرة تنف عليها ككل
 منهنه يطلع على كتبهم المنسلة واما شهرتهم الثانية وهي القبول بان موسى
 عليه السلام اخبر ان شرعه لا يرفع الا هو العبد فكل من سئل ان موسى عليه السلام
 ما اخبر عن المعاد والقيامة في التوراة واما اخبر بها الا بيت الذين كانوا
 بعدوا والتوراة انما تشتمل على شرف الارض وغزاة باطل لانهم كانوا يحتمل
 في ايامهم الى ان فتناجحت نفوسهم ولم يصل الى العجم منهم احد قبل ما بعث
 نوح نضر او مقام مقامه جماعة من اسراهم الى اصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة
 باليهودية ولو كانوا بعد نحت نفوسهم في التوراة نقلهم الى اصفهان في
 ثلاث نسخ مختلفة احدها التي في ايدي اليهود القرايين والربانيين والباية
 التي في ايدي السامريين والثالثة التي في ايدي النصارى والاصلا في الذي بين
 يديهم سبعون خيرا من اجازتهم في ايدي النصارى والاصلا في الذي بين
 يديهم نسخ في التوراة والشرعيات مسهورة واذا لم يبق لم ينقل التوراة
 التي عليها اساس دينهم بالتواتر فكيف يعتقد على تواتر بقائه عندهم
 فان شرعه بنفي الله وتواتر النص في ايديهم من ذلك لان تواتر
 اليهود اوطع في الواضع وتواترهم في المصادق بان الذين امنوا بعيسى
 عليه السلام في زمانه كانوا قليل العدد ولذلك صاد لانجيلهم اربع نسخ نسخ متي
 ونسخه يوحنا ونسخه لوقا ونسخه مرقس وذلك لان كل واحد من الانبياء
 احوارهم ينقل على وجهه واكثر من مائة منهم لا حرام التوراة كما في كل خمسين
 وجواز ترك الاختلاف والغسل مروي عن احوارهم من الاعلى على علماء
 ونواصب في التوراة والاختلاف انما لم يوجب لشفاح حال عند الاختلاف
 في الاجازة على الله تعالى بان ذلك لا يجب اذا كان له اجماع الذي والاصلا في الذي
 المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون ان حجب ذلك عند قلوب
 احياء فانهم مكلفون به في الدين والمتشابهات اس من ذلك لا يتبيل
 الا ان يثبت على اوله وما يعلم في الاصل في التوراة

وكنين الكفر من المسار وعدم اجابة دعوات الحق واجابتها لا بالباطل فليس
 ما يضرب امور الدين في الدنيا لا تنفع فيها وقوله كونه الشئ لا ينافي في الواقع
 بعد ذلك قاله اذا لم يكن العدم واجبا واما فوايد البعثة التي على من
 فقولوا في حوزة وجود الاية لتكمل الاشارة من العقائد الحقة والاصلا في الذي
 انما ضللة والانفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم واجلهم وتكمل النوع في
 اجابة عنهم على الخير والفضيلة وتساوهم في الامور الدينية والسياسية بخلاف
 عن جازم الخير والصلاح وباقى الوجوه التي قدما فليعضه زبالة
 والمنفعة وفضله بالافاضة في ايران فان الانبياء عليهم السلام لم يعلموا الطب
 ولا طباع الحشرات ولا طباع السموم ولا طباع الطيور ولا طباع
 الصناعات واما الوجه الثاني من فاضلهم في حكم وطرفتهم في اثبات النبوة
 انهم يقولون الانسان مدني بالطبع يعنون به لئلا الشخص الواحد لا يمكن ان يحقل
 اسباب عايشة وصدقه فانه يحتاج الى اكسبيل الغذاء والوافق واللباس
 الذي يحفظه من الحر والبرد والمسكن الملائم في الفصول المختلفة والاصلا في الذي
 التي يحفظها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في اصل العجوبة
 بل كلها ما يحصل بالاصناف والانسان الواحد لا يمكن ان يقوم بها جميعا
 بل هو مضطر الى معاونين في جنسه لا ذلك حتى يقوم كل واحد في حيزه
 بالتعاون جميع ذلك فكلهم التفسير وهذا معنى التدين ولا بد ما علم من
 معاملات ومعاديات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد
 من قواضيه مبني على العدل والاعتدال حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يحزن
 ان يكون ذلك الناسون من تلقا بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض والاصلا في الذي
 لا قبله الله فلو كان ذلك لا خصوصية يجب ان يكون من عند خالقهم حتى يتقادوا
 بذلك فلا شئ بها ما هو النبي ولا بد له من امر يختص به دون غيره
 في ذلك عليه ان يقترب بكونه نبي ويتقادله ذلك المعجزة ولا بد من ان
 يمتد الشارح لهم طرق العارف والاعتراف في المعجزة بقتل او غلبا والاصلا في الذي
 بغيره والاصح وان يضع عنهم التواضع في معاملاتهم في سياسة من خدح
 في مصالح التوراة وان يفرق عنهم العبادات لئلا يتقوا عقابهم في مواضع
 في احوالهم والاصلا في الذي والاصلا في الذي

عارضا في الدوام في كل ما عدل شرا
 في كل ما عدل شرا

وان يكون الوعد والوعيد الصادر عن موافقته لما في نفس الامر حتى يشقوا به
ويخلوا بحسبه وهذه القزورات لتوابع الاساس اتم من ذلك الاشتغال
واحتاجين لوقايه العيون ومن تعريض الاظفار لادغام حجوم الاصابع
وعبر ذلك ما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال
لا بد وان يعث الانبياء والمهددين معكم من موافقته في العالم
لحصول النظام وشيخه الا شيا صرح ولان الامور من العقل
الى الكمال الذي خلقتوا لاجلها مسلم الى عصمه الانبياء
عليهم السلام القائلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه
الانسان بالخاص ومنهم من زعم انه يكون متناهما منه ولا يكون منهم من زعم
انه يختص بدنه او نفسه بخاصيه بنفسه امتناعا عما قد اصابه من العاصي
ومنهم من ساعد على كونه مسادا بالغير واخصا بالبرية لكن فسر العصمة
بالقدرة على الطاعة او بعدم التقدير على العصية وهو قول الجاهل بالاشغال
والذين لم يسلبوا الاختيار ففسروا بانه الامر الذي يفعل الله تعالى ما يشاء
وعلم انه لا تقدم في ذلك الامر على العصية شرط ان لا يقتضي ذلك الامر احدى
الاشغال وهو لا يجوز ان يفسد قول الاولين بان الامر لو كان في قلوبهم
لا يستحق المعصوم على عصيته مدحا وبطل الامر والنبى والقوا بالفتاب
والتنقل بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي ولا يجعل ثقل الله
الاشغال ولو ان ثبت كل لقد كنت تروا ان الله تعالى وما ابرئ
هم لم يزلوا رعو الى سبب العصية امور رابعة بعد ما ان يكون
اولدنه خاصيه بمعنى مانعة من الخجور والفرق بين الفعل والملا
في معلوم واما ما ان حصل له العلم لما لا يصح ومناقض الطاعة
واما ما كبر العلم بغير الوحي والبيان من الله تعالى في الامور
انه متى مدبر عنه امر من باب ترك الادب او البنسيان لم يترك الملا بل
ونبت عليه وصديق الامر فنه عليه فاذا انجذبت له الامور في العبادات
كان المستحسن يعصى بها على الاحكام لا محالة لان ملك العفة اذا حصلت
جود النفس ثم انضاف اليها العمل بالتمام بما في الطاعة من السعيا
وفي العصية من الشقاق فساد ذلك العلم

ثم الوجيه غير متماثل ذلك ثم سوف الى خزن على القدر اصيل يكون مؤثرا
لذلك لا يستلزم من حصول من اجماع بين الامور كما قد سبب العصية
اقول في كون اسباب العصية مستندة على هذه الامور الاربع
نظرا لانهم جعلوا الوحي لاجل اسبابه وكثير من الامة يقولون بعصية الملا
والايمه وعصية حق او مرهم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والحق بمقتضى
ان لا يكون العصية لاجل الشجع في الامور او احوال العصية لان ذلك
بمقتضى ان لا يكون العصية بمقتضى طبع ما جبه بل يكون بالكلية والاجوج
ان سأل لزم الله تعالى جعل في حق ما جبه لطف لا يكون له مع ذلك داع
الى ترك الطاعة والركا بالعصية مع قدرته على ذلك هذا على راي المعتزلة
او سأل انما سلك لا صدر عن ما جبه معها المعاصي وهذا على راي المعتزلة
قال ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر
الا التضييل من الخوارق فاهم اعتقدوا ان كل من سئل عليه اسم العصية
فهو كافر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا هم جوزوا الكفر عليه وبطل
على فساد انهم لو جاز الكفر عليهم لان الاقتدابة فيه دلالة لقوله تعالى
فاتبوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم من الناس من لم يجوز الكفر
لكنه جوز افعاله والكفر على سبيل التقيية ولا يجوز افعاله بان الطهار
الاسلام اذ كان مقتضى الى القتل ان اظهر ان النفس في الهلاك
وهو غير جائز وهذا لما باطل لانه يقتضي الى انفسا البرية بالكلية
ولانه لو جاز ذلك لكان اذ الاموات به مبداء فلهذا الدعوة والان خوف
الشديد كان حاصل لا يبريم زمان فروع والموسى في زمان فروع
مع انهم لم يستعوا عن اظهار الحق ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا
لكنه جوز الكفر عليهم والاكثر من لم يقولوا به لوجه اربعة
احد ان الكفر عنهم لكانوا قتل لوجه من عصاة الامة وذلك غير
ان الملازم ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك
ان من جدد الذنب عنه الحش الا ترى الى قوله تعالى انما انبياء من الله
مسلون فانه ميتة ضاعف لها العذاب فنعقذ والمحسن بوجه
فانما ان جدد الذنب عنه لانه لا يجوز ان يكون
انما ان جدد الذنب عنه لانه لا يجوز ان يكون

من الامور
التي لا يجوز
الانكار
لها
في
الدين
الاسلام

انه ذكره موضع ان التقابل بالنفس يتقنون بان البدن الحركات غير
المدرک للکليات وذلك اختراعا على التقابل بالنفس والجميع مبني
على ذلك وتبينهم ان مدرکها واحد هو النفس لكنها مدرک الحركات
والحركات الحسية بالالات مدرک الکليات والحركات المعنوية
بالاتها وليس المدرک بالبدن مدرک الاشياء وهما كلامه في هذه الحجة
فصل في الاقسام والامور واراد على هذا العقل ما
مسلم فثبت ان سبط الطالين واتباعه من النفوس البشرية متحدة
بالنوع ولا يجوز ان يكونوا مختلفين بالماهية بعد اشتراكهم في كونها
نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به لا يمتزج الا بغيره
وكل مركب من نفس جسم فلما لم لا يكون ان يقال كونها نفوسا
بشرية معناه انها مدببة لا بد من البشرية وكونها مدببة من خواصها
فلا يجوز ان يقال انها مختلفة بامانها بغيره وحشرهم في العوالم
وذلك غير ممكن في الضدين فانها لا يمكن ان يكونا في نفس واحد
والضاد كماله لكن لم قلت ان كل مركب من جسم بل من جسم ان الجسم
مركب من البدن والروح والهوية الكلية لا يتحلل كنفوسها
فكيف وان جوهرهم جنس النفوس والعقول ولكن ما كان
محت تحت جنس فاهيته مركبة من الجنس والعقل او
حتم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان احد الواحد
وهذا ان كان كل مركب من جسم فان ارادوا التفرقة العقل والبدن
كذلك فان لم يكن العقل لا يكون جسما فكيف وان ارادوا
به التفرقة انما هو فحق لان المركب من العقل لا يكون اجساما بغير
كما انما هو مركب من كماله والنبات والحيوان والمركب من الارض
لا تخلقه من الارض والاشياء كيف لا يكون جسما فاما
من زعم انها مختلفة بالماهية ولا يجوز ان يكونا مختلفين بالماهية
والسلام وليس ذلك من تواتر المزاج لان الانساز قد يكون بالروح
وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يندرج المزاج والصفة النفسانية
ما في الارواح كمالها قد يكون تحت نفس خلت وانما صفة
انها من نفس واهلها واللوان على كل احد ان النفس

هذه الحجة مما اورد ابو البركات وغيره من المسائل
ارضا من ادبها وهو ضعيف لان اللزومات وان اختلفت
ليست هي النفس بل النفس والعقول المختلفة ولا كانت
النفوس مشوا بحدودها كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالخواص
التي ذكرت والتي لا تدار ومجموع النفوس من الارواح اذ ان مختلفا
الامور من ان يكون كل جزء كائنا كان في نفسه بالجميع مخالفا لاختلافه
فصل في اقسام النفوس والاشياء لها حاشية
حلافا لافلاطون من قبل هذه التقاليد حدوث انها لو كانت انما
لكانت اما ان يكون واحدة او اثنان فان كانت واحدة فعنده
العقل بالابدان ان يثبت واحدة فطرا على واحد على كل واحد
وبالعكس هذا يثبت او لا يثبت واحد فثبتت وذلك محال لان
الاشياء من جنس واحدة بعد الانقسام ان كانتا جاحضتين قبل
ذلك فعدت تحت الجنس كما صلب قبل ان يولد من صلب وان قلنا
انها ما كانتا جاحضتين فقد حدثتا بالانقسام والنفس التي كانت موجودة
قبل قد فلتت واما ان كانت كثر فلا بد من الامتياز واما
بالذاتيات او بلوازمها وبما كان لها لان النفوس البشرية
بالنوع وان لم يتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل لكل نوع
واما بالعولمة او بالاختلاف بالاقول فمنها ما تحقق عنده
بغير المواد وبقيل البدن لا مانع ولا يحسن الاختلاف بالعولمة
لا سئل ان يوجد نفسان من نوع واحد وسأله ما مر لنا من ان قلت
ان الامتياز لا بد وان يكونا بغيره وسأله ما مر لنا من ان يكون
لكن الاختلاف بالعولمة قوله قبل ان يثبت لا مانع فلتنا لا سئل
فان يكون قبل يعلتها هذا المقدم كانت متعلقة بغيرها فاستلقت
فصل في اقسام النفوس والاشياء
ان النفوس متحدة بالنوع غير وادع لا مصاديق يعلتها بالامور المختلفة
بالمواد البشرية من حيث هي متحدة بالنوع وامتزاج يعلق الامور الجسمية
فيها علة وادع ان النفوس من غير اولوية وشرعية والعضد دون البعض
بغيره كشرها اصلا فاذن هذه الحجة وادع من بعض اصحاب الاساطير

وسنقوم بالسبعية ان مقدمهم قالوا الاله يكون سبع وعنده السبع وهو
 محمد بن عبد الله بن يوسف بن علي بن ابي طالب وقالوا الاله يكون
 على سبعين سنة في يوم الاسبوع والدين قالوا الامام عليا اللغات والاعز
 لهم من الغلاة وليس هذا الصنف من الامامية والدليل الذي جاء في المصنف
 على وجوب الامامة بعد فضاءه عقل من الحسنة والتقية وهو ليس من ذهبه
 وكبراه التي اصابها الى الاجماع اوضح عقلا من الصنف والاول ان
 يعتمد فيه على قوله تعالى اطعوا الله واطعوا الرسول واولي الامر منكم
 وعلى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى
 امثال ذلك ومرايض من ان اصحاب النبي عليه السلام بعد وفاته اجتمعوا على
 طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى انه نص عليه لم على علي رضي الله عنه
 وبعضهم ما قالوا ان نصيب اماما وصيوا ابا بكر رضي الله عنه وبالسبع
 جميعا وبما يعي على رضي الله عنه ولو لم تكن نصيب امام واجبا لكانت نصيب
 الامامة في ذلك ثم اجتمعوا على ان علي رضي الله عنه من علي بن ابي طالب
 بسبب الشورى في علي بن ابي طالب اهل البيت والعقد عليه وعرف من ذلك
 ان الامام منصب امام بنسب الذي قبله وامام خليفته اهل البيت
 والعقد لاهل البيت وهذا هو العقد عند اهل السنة ولم تذكر المصنف في
 هذا الكتاب في السبع الشيعية جنس خمسة اربعة انواع
 عليا الامامية والاحسانية والزيدية والغلاة اما الامامية الذي يستقر
 عليهم رايهم ان الامام بعد الرسول علي بن ابي طالب فعليه التحسين والخير
 والحق ثم انه علي بن ابي طالب ثم انه جعفر الصادق ثم انه موسى
 الكاظم ثم انه علي الرضا ثم انه محمد الباقر ثم انه علي السني ثم انه الحسن
 المكي ثم انه محمد بن جعفر بن القاسم المنتظر ولقد كان في كل واحد من هذه
 المراتب اختلافات فستدرك في انما يفرق بالنظر الى علي بن ابي طالب
 يقولون انه كان متعينا لامامة وعرفه الامامية انهم قالوا الامامة
 بعد النبي عليه السلام الى علي بن ابي طالب من قبل الامامة ما احب ان يشاء
 بعد الامامة وان شاء ورثها غيره ورثت الامامة من قبل الامامة
 ما احب ان يشاء من قبل الامامة كغيره من قبل الامامة انما يفرق
 عليا من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق

١٢٦
 على انه كان متعينا لامامة وان كان من قبل الامامة انما يفرق
 اختلفوا بعد موته وزعمت الشيعة ان علي بن ابي طالب لم يمت
 وانه في السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض
 بعد فيقتل اعداء فاذا سمع صوت الرعد قالوا السلام عليا
 ما احب ان يشاء من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 الامام بعد محمد بن جعفر بن القاسم المنتظر ولقد كان في كل واحد من هذه
 في فصل في شرحه والاشيرون قالوا الامام بعد الحسن بن علي بن ابي طالب
 الحسن بن علي بن جعفر بن القاسم المنتظر ولقد كان في كل واحد من هذه
 ما لم يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 ثم الى اخيه ابراهيم والاشيرون ساقوا من الحسن بن علي بن ابي طالب
 بعد قتله منهم من ساقوا الى الحسين بن علي بن ابي طالب
 والاشيرون في قولهم ان علي بن ابي طالب هو الامام
 الزيدية في فصل في شرحه والاشيرون ساقوا من الحسن بن علي بن ابي طالب
 بعد موته منهم من ساقوا الى علي بن ابي طالب ومنهم من قطع بموته ومنهم
 الاكثر من لم يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 ساقوا الى الحسين بن علي بن ابي طالب ومنهم من قطع بموته ومنهم
 اسجدوا له ومنهم من ساقوا الى ابي منصور العجلي عليه السلام
 شرحه هاتر الفقه فيهم لفرقوا بعد موته فيهم بعضهم ان
 لم يفرقوا بعد موته الحسن بن علي بن ابي طالب ومنهم من قطع بموته ومنهم
 الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 وانه غير جائز اقول ان هذا من روي عن الشيع
 العالين ما عليه علي بن ابي طالب من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 معتد عليه والاشيرون ساقوا من الحسن بن علي بن ابي طالب
 انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق
 من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق من قبل الامامة انما يفرق

المعز

٢

على ما بعد عندهم ولا يعتبر جلال وانحنا فيه ولا كلام على ما في الفضل
لانه نقل بحجج من الكتاب وقد رايته رساله لبعض النوبختيين
من قدام الشيعة انه ذكر ان المهدي ان الامه تفترق ثيفا وسبعين فرقة
والشيعة قد اختارتوا هذا القدر فضلا من غيرهم فذكر من الزيدية
عشر فرق ومن اليعسانية اثني عشر فرقة ومن الامامية اربعة عشر فرقة
ومن الغلاة ثمان فرقة ومن المولانية ثمان فرقة لان بعض هذه
الفرق من حوزة الاسلام والغلاة وبعضها من طائفة السد اعلم كصفة
الحال قال فصل في شرح فرق الكيسانية هم
اصحاب كيسان مولى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام واقتدوا
بالاعتقاد العظيم وانه اخذ علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الحقير المحض

قال ففعل في شرح فرق الكيسانية هم ابي كيسان مولى امير المؤمنين عليه السلام اعتقدوا فيه الاختلاف
الغليم وانه اخذ علم التاول الباطن والافاق والافس عن اهل الخفية وانتهى الامر بهم الى رفض الشرايع والكار
القيام والقول بالكلوان السراج وكان المختار من ابي عبيد الشق الكوفي القائم بنا راكح بن رهم خارجيا واول
وزير بابانيا وشيخا ثانيا ومتبعا رابعا وتعالى عليا كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة قال الكيسانية
وهم المتفقون على امام محمد بن الحسن ثم اختلفوا في مذهب الجبانية اصبحت من زيد السراج الا انه كان اماما
بعد علي بن ابي طالب رضي الله عنه واجتوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال له الحق بك الحق بك لا خيف
في الحرب اذ لم توقع هذا بل على علي بن عليا اقام مقامهم وهو يوجب الامانة والاكثر من منهم ائمتوا امامته بعد
قتل الحسين رضي الله عنه واجتوا عليه بوجهي الام والحق الحسين لما غزم على الكوفة اوصى بالامانة اليه الك الذي بقي من
ولد الحسين وموثر الجابدين كان صبيبا ولم يكن اهلا للامانة فتعين محمد بن ابي بكر المختار دعاه الكسان الى اهل الخفية
وزعم انه من دعائه ثم تنبى فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار في موت في اسان واولوا
والحجاز واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الخفية لاجل طاعة فذهب منه الى عبد الملك بن مروان وكره عبد الملك
بالاسام واره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلف الكيسانية فمنهم من قال انه بقي في جبال ضر
وانه بين كسر دمه بختانه وعند عيان نفاختان بجران باء وعسل يعود بعد النجبة في بلاد الارض عدلا
كالمطيت جورا ومواهدى المنتظر واما عقيب الجبانية كل خروج الى عبد الملك بن مروان وقبل الى يزيد بن
معاوية وهذا هو قول الكيسانية اتباع ابي كرب النضر وكان السيد الجبانية على هذا المذهب وهو يقول
الافل للوصي فذلك نفس اهلته لك الجبل المقام في ابيات ومنهم من اقروا بوجهه واختلفوا على قولين
الاول الذين ساقوا الامانة بعل لار من العابد من الك الذين ساقوا الامانة ابني فاسم عبد الله بن محمد بن
الحنفية وهم الاكثرون من الكيسانية وزعموا ان محمدا افق اليه الاسرار علم التاول والباطن واختلفوا بعد
موت ابي فاسم على سبع اوجه الاول الامام بعده زين العابدين الكسان ابا فاسم مات منهم فاسم ان كان فاسم
السراة وادعى بالامانة لا على من عبد الله بن علي فاسم ثم ادعى على ابي فاسم محمد وادعى محمد لا ابنه ابراهيم
بحر ان ثم ان القابيل يرفع المقالة ظهر واخر اسان ودعوا الكسان اليها فقبلها ابو سلم صاحب الدرة و
الكسان ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه اخذ حربه فتميزت الشيعة فقال لهم يقبلن مني
وهو واحد قداء الدعوة اني رايت ابراهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكلن فقال الى ابي كيسان

وارله اخاه ابا العباس السفاح وقال له يا مسلم حين كان كيانا واقبت من دواعيهم علونهم
 على ان تلك العلوم ستودع في اهل البيت وكان يطلب المستوفية فبعث الى الصادق اني قد دعوتك
 عن مولانا بنى امية الى مولانا اهل البيت فان رغبته في فلاحه عليك فكتب اليه الصادق ما انت مرجا
 ولا الزمان زمانى قال له بنى العباس الثالث له يا مسلم اوصى بالامامة على ابن اخيه الحسن بن علي بن
 محمد بن الحسين فلما ملك الحسن اوصى بالامامة الى ابنه علي بن الحسين فملك ولم يخلف فرجوا عنه الى الزعفر
 على ابن الحسين هم اصحاب عبد الكريم بن عمر البراز الرابع لابل اوصى الى شاذان بن سمعان الهندي الفار
 الخامس لابل اوصى الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب فلهذا الاختلافات الكثيرة
 حكمت محضه لا طائل فيها اقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك ما رواه اصحاب
 التواتر بخلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان صبيبا فليس كذلك لانه كان
 ابن ثلث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الحفلة لانه كان رقيقا وكان الحسين ابن اربعة اشهر
 على الرضا وكان له سبع سنين قبل ذلك اليوم وموت ابن الحسين في طريق اليمن ايضا في نظر لانه كان
 عند وفاته بالمدينة وقال له ان غاب بجلد رضوى وقال السيد الحجة في حق هذه من الروايات
 الا ان الائمة من قرش لدى التحقيق اربعة سوا على والثلثة من بني هاشم الكسابة ليس بهم خفاء
 فبسط ايمان وبر وسبط عيشته كبرلاء وسبط عيلاء الارضين على امام الحجة بقوله اللوآ
 توارى لارى منه زمانا برضوى عنده غسل ماء ثم ان السيد الحجة يرجع عن ذلك لانه لم يسمع
 من الشيعة وقال بجعزت باسمه واسم ابيه وايقنت ان الله يعفو ويعفو عن ابيات
 وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقلها ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق
 كلما خلاصه ورواه معوان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبتهم وامينهم واصله كان من
 اصحابه ولا ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا امير ابي بنو العباس لخواسان وجعله كبر اسل
 الدعوة وخرج وجى باجوى وبعثه ابو سلمة نايبا الى العراق ومكان ميل الى التشيع فبعث
 الى الصادق فقال له الصادق ما انت مرجاى ولا الزمان زمانى وقتله ابو مسلم لذلك وباجل القتل
 الكيانية ولم يبق منهم بعد ذلك العم لاهل فاصول في شرح فرق الزيدية فالذي يجمعهم ان الامام
 بعد الرسول علم على بن ابي طالب بالنص الحق ثم الحسين ثم علي بن ابي طالب رايه الامامة

لا يوافق على عبد الله بن
 علي بن ابي طالب

دعا الخلق للانفس شامرا كسبها على الظلمة واختلوا فقال بعضهم الرسول نص على علي والحسين
 ولا اخرون ان الرسول نص على الحسن والحسين وقررت تلك الحارودية اصحاب الحارودية
 من زياد بن منقذ العبدى زعم ان الرسول علم على بن ابي طالب بالوصف دون النسيب والتاسف فقه واجر
 لم يتوفوا الوصف وانما نصبوا ابا بكر باختيارهم ففسدوا والسليمانية اصحاب سليمان بن جبر عمو
 ان البيعة طريق الامامة وابنتوا امامه الشخين بالبيعة امر اجتهاديا ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد
 وتارة يخطونه لكنهم يقولون انهم لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكذوه وكفوا عايشة
 وطلمج والزبير ومعاوية فقال لهم عليا رضهم والهاكية اصحاب الحسن بن صالح بن حي الغيبة
 كان سبب الامامة ابي بكر وعمر وفضل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة الا انه توفى في عثمان
 وقال له اسمعنا ما ورد في حق من الفضائل اعترفنا بامانه ولو ارادنا احدا ان يجمع عليه وجبر
 الحكم بفسقه فتجربنا في امره وفوضناه الى الله وكول مؤلا في الاصول قريب من مذنب
 المعزلة اقول شرايط الامامة عند الزيدية خمسة اولها ان يكون من اهل البيت
 ليعرفه الحسن والحسين او من بني الحسين وثانيها ان يكون نجا عاليا بهر في الحرب ثانيا ان يكون عالما
 بفتح الناس في الشريعة ورابعها ان يكون ورعا لا يتلف مال سيرة المال وخامسها ان يخرج على الظلم
 شامرا كسبها ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الحق ثم الحسين ثم علي بن ابي طالب
 الحسن والحسين اما ما وقع اى خراجا ولم يخرجوا ولم يكن زين العابدين اما لانه
 ما خرج وكان ابنه زيد اما ما وهم ينتسبون اليه وسمى الامام بعد روافق لانهم رفضوا زيدا
 حتى قتل ومنهم من الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل محدودة قال
 نص في الاثبات في الامامة مذنب الامامية مدار مقاماتهم في الاستدلال على قاعدته
 والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدته الاولى اما الاول ان الامامة لطف لا يعلم بالفرد
 بعد استقراء العرف ان الخلق لو كان لهم ريس قاهر بمنهم عن القبح كان امتناعهم عنها
 اكثر من العلة واللطف بحري النكيس وازالة المفسدة ولما كانا واجبه على الحكيم
 كانت الامامة ايضا واجبه وبنوا على هذا عصمة الامام قالوا ان كان صدور القبح عن الخلق محجوج
 لهم الامام فله تحقيق هذا حق الامام لا فتوى الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا

دعواهم ففسدوا

لانه لما ثبت امتناع خلق الزمان عن المعصوم والمعصوم لا يقول الا الحق فكان الاجماع كما شئنا
قول المعصوم الذي هو حق وكان الاجماع في ظهور هذا ان العلم يكون بالاجماع دليل لا شوق على العلم
بصدق الرسول وبما امامه على من اى طالب على وجوب عصية الامام ووجوب عصية الاجماع
بيان ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصية وكل من قال بذلك قال انه على من اى طالب عصية
وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستدلال من دين محمد عليه السلام فلو قلنا بان الامام غير على كان ذلك
خرقا للاجماع وبهذا البتة اما مع سائر ائمتهم فثبتوا وجود محمد بن الحسين وغيبته واما مع
قالوا لان وجود هذا الشخص وتبناه في منزلة الملقاة الطولية ممكن واسه قار على الممكن وبشر امتناع
خلق الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه من ان لو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع
لا على اليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في الائمة فكيف اجمعوا على
على هذا الترتيب ولان الاسما عليه فرقة عظيمة في زماننا ومن يارعون في هذا الترتيب لانا نجبر
عن الاول بان القائلين بغير هذا الترتيب انفسوا فلو كان قولهم حقا لكان اصل الزمان
مع اجماعهم على ترك ذلك القول مجعدين على الحكم وانه غير جائز واما خلاف الاسما عليه فغير
قادر لما بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما ومع فساق بل كفره لقد جهل في الشرع وقولهم تقدم
العالم فهذا غاية تقرير من مبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان علينا واولا لو كانوا
ائمة فلم لم يستعملوا بالامام وما حاربوا الظلم لاجلها فعند هذا قدرت الشيعة قاعة لذكر
ومضى القول بجواز التقيية قياسا على جواز اخفاء النبي علم الله في التار فظهر ان اعتماد
في من مبهم اما في الاستدلال على وجوب الامام عقلا واما في دفع الاعتراضات فعلى القول
بالتقيية فان وجه كلالهم في ما تميز المحدثين فالمرتب لهم والافلا واما معكم بالنصوص
من القرآن والاجاب فذكر ما يركم الزيدية فيه واما رواية النص الجلي فالاذكياء منهم
محترفون بانه يجوز ادعاء التواتر فيها حتى ان الشريف المير تقى ومولاه الاماميه قد راوا اكثر
علما وفكرا ونظرا روي في كتاب الشافعي عن ابي جعفر من فيه ان السامع من هذا النقل فلو
قليل الاعتراض لان وجوب الامام ولان كونه لظنا قوله الخلق لو كان لهم ريس فامرهم لامر
كذا وكذا قلنا لو كانت القضاة والامراء كلهم معصومين لكان اللطف اتم فيكم وجوب ذلك

فلما لم يثبت ذلك بالاتفاق علمنا ان ذلك ما لان في نصب الامراء والقضاة المعصومين في كل محلة
وان حصلت المنفعة المذكورة الا ان هناك مغرة خفية استثنائية كعلمها اولان ذلك وان
كان لظنا محضا خاليا عن شوايب كفساد كس اللطف غير واجب وعلى المقدور في القول
في الامام الاعظم مثله ومنه التكنة منها كافي والاستقصاء مذكور في كتابنا المطول سلمنا وجوب
الامام فلان ان الاجماع في قوله الاجماع مكشوف عن قول المعصوم قلنا مع بالاجماع
الاجماع الذي لا ينفك عن مخالفا او الذي ينفك لا مخالفا والاول ممنوع لان عدم علمنا
بالمخالفة لا يدل على عدمه والى مسلم كس لانهم انما علمنا العلم بالاجماع على هذا الوجه
فمن الذي يمكن القطع بانه ليس في اقصى الشرق والغرب احد مخالفا في هذا المسألة لاننا
انما علمنا ان نعلم انه لا مخالفا لان العبرة بالعلماء لا بالعوالم والعلماء من اصل كل عصر
معروفون مشهورون فيمكننا ان نتعرف اقوالهم ولان ما ذكره يفضي الى سد باب
الاجماع وانتم لا تقولون به لانا نجيب عن الاول باننا لانهم ان العلماء من اصل كل عصر
معروفون في العالم لان اصل الحوزة لا خبر عندهم وعلماء الشرق وبالعكس ولان الامام
المعصوم اجل الامة وافضلهم مع انه غير معروف في العالم ولان العلماء الذين عرفهم في العالم
نعلم في كل واحد منهم انه ما عايش الائمة سنة والكروا انه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم
اباه وجد ورح نقول لوجه ما ذكره في الحان ذلك من اقوى الدلائل على ان ائمتهم
لانا نقول لو كان لكان مشهورا فيما بين الكاس ولو لم يكن مشهورا فهو غير موجود لاننا
انه معروف ولكنه مجهول النسب والعم لاننا نقول لوجاز خفاء ذلك كما ز ايضا خفاء قوله
ومدعية اذ ليس تجوز اصدما با بعد من تجوز الآخرة عن الك انا انما نعرف ما كان الاجا
حيث يكون العلماء قبلين بحويهم بلده واما الآن فلان رى قلنا في اصل العالم من يزعم
ان ابا بكر واجب العصية او مدعي ذلك في ان ان لثود اظهر من الاحتمال انقطع القطع
سلمنا ان الاجماع مكشوف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى يكون في مطلقا ام
عند عدم التقيية الاول ممنوع بالاتفاق يتبين وينكسر والى مسلم لكنه لا يدل على ان القرآن

م

ع

المجمع عليه لا احتمال ان الامام وافق على ذلك تقيده وخوفا وعلى هذا التقدير سقط
 التمسك بالاجماع سلمنا صحه ويلزم لكم لكنه معارض بانه لو كان اما لا يظهر الطلوع كما اظهره
 على رضى مع معاوية وكما اظهره الحسين رضى مع يزيد حتى آل الامر لاقبله المبالاة
 بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما تابع يوم الثوري عليه الكتاب اسه وسنه رولا
 وسيرة الشيخين لم يرض على التزام سيرة الشيخين فترك الامامة لذلك مع انه كان
 يمكنه ذكر ذلك اللفظ وان كان ينوي غيره طامره فان في المعارضين لمدوح عن الكذب من
 لا يرضى بهذا التقدير يقال انه رضى بالكفر للتقية وتام الكلام المذكور في النهاية ولتختم
 هذا الكتاب بما يحكي عن سلمان بن حرير الزندي انه قال ان ائمة الرافضة وضعوا كتابا
 شيعتهم لا يظفر بها احد عليهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم
 قوه وسوكة ثم لا يكون الامر على ما خبروه قالوا بداء الله فيه قال زرارة من اعيين
 من قدام الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام فتلك الامارات تجي بوقتها
 وما لك عاقد راسه مذموب ولولا البداء سميت غير ثابت ونعت البداء نعت لمن يتكبر
 ولولا البداء ما كان ثم تقرب وكان كئيبا ومهتما تطلب وكان كضوء مشرق بطبيعة
 وبانه عن ذكر الطباع وغرب والنا التقية فكما ارادوا انما تكلموا به فاذا قبل له من هذا خطا
 او ظهر له بطلانه قالوا انما قلنا تقيه اقلهم لا نقولون بالبداء وانما القول بالبداء
 ما كان الا في رواية روه عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القايم مقامه فظهر من اسمعيل
 ما لم يرتض منه فجعل القايم موسى فسر عن ذلك فقال بداء الله في امر اسمعيل ومنه رواية
 وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا علما داما التقية فانهم يجوزونها الا لمن خاف على
 نفسه او على اهل بيته فيظهر ما لا يرجع اليه في امر عظيم ديني اما لو كان بغير هذا
 الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الامامة على ايراد اقوال بعض
 الشيعة ولم يورد اقوال العلماء ولا ابا طهية ولم يورد اقوال الخوارج ولا
 اقوال اهل السنة والجماعة ولما التزمنا تلخيص كلامهم في هذا الكتاب فقط

فلتقطع الكلام حامدين له ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام
 ويستغفرون عما جوى على قلمنا مما لا يدري الله به والله اعلم بالصواب
 واليه المرجع والمآب م

س ١٣١ س ١٣٢ س ١٣٣ س ١٣٤ س ١٣٥ س ١٣٦ س ١٣٧ س ١٣٨ س ١٣٩ س ١٤٠

لما لم يجد من الحق المحصل في قوله فصل في شرح فرق الكيسانية مرتين
لم يكتب في الكتاب وقد قلت في هذا الموضع في هذا الموضع في هذا الموضع
بمقتضى المحصل في كتيبة مرتين

فصل في شرح فرق الكيسانية مع أصحاب

كيسانية مؤيدوا المذهب على ما هو عليه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم
وأنه لقد علموا ذلك وادعوا إلى الفقه في ذلك
فأدت كثير من ذلك ما رواه أصحاب الثوار في ذلك الموضع
أن من العابدات بعد الحسن بن علي بن فضال لأنه كان من أصحاب
وعشر من سنة وانا لم يحارب يوم الطفت لأنه كان مريفا وكان لا يحسن
أن يحارب سنة على ما كان له سبع سنين قبل ذلك اليوم وموت في الحنفية
في طريق اليمن أيضا قد نقلت أنه كان في فاته بالمدية وقال لصاحب
أنه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في هذه الآيات

الا ان الالهة من قرش	لدي الحقيق اربعة سوا
علي والثلثة من بني	مهم لا يسبهم خف
فسيط كيا ايمان ووبر	وسيط غيبته كد سلا
وسيط ملا الارض عدلا	امام لا جيش تقدم اللوا
تواري الاسرى منه زمان	برضوي عنه غسل و ماء

الحميري رجع عن ذلك التكاليف صار في الشيعة وقال
تجفدت باسم لست اكبر وايقنت لست اعرف ولفظ
في آيات وقوله في أصحاب الدعوة العباسية محاسن وفتاها
ابو مسلم منهم الى قول بعض الصادق كذا خلاص ما روي وهو
ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية ولان كاتهم وامينهم واصل كان اصحابه
ولما ظهرت دعوتهم عسروا القيسوا اميرا بعثه بنو العباس الى خراسان
وجعلوه كبراهل الدعوة وخرج وجهاي واجري وبعثه اوسله
نابا له الى العراق وموهن بجبل الى الشيع فبعثه الى الصلوات

منار له الصارق عانت من رجالي ولا الزمان زمانى وقتله ابو مسلم لذلك
 وما جحد استطعت الكيسانه ولم يبق منهم بعد ذلك احد
 فصل
 عن سجع حروف الزندية فالذي يحفظهم الامام بعد الجور
 عليه السلام طالب بالنصر الخفي لم يحسنه الحسين الى الغاية
 شرائط الامامه عند الزندية حرام وان يكون من اهل السبطين
 احسن منزله الحسن او بنى الحسن وانها ان يكون سحا كلاله رب
 احسن وانها ان يكون عالما ليفتن الناس بالشرع ورايها ان
 يكون ذوقا للعلم تلت ما لبثت احوال وحاسنها ان يخرج على
 الظلمه شاهدا سبيها ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنصر الخفي
 لم يحسنه الحسين لقوله عليه السلام لا يحسنه اما ما قام امام بعد
 اى خرجا ولم يخرج جاد لم يكن من اهل البيت اما ما خرج
 وكان ابنه زيدا اما وهم ينسبون اليه وسمي الاماميه بعد روافض
 لانهم رفضوا زيدا حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وروى الفروع
 حنفيون الا في مسائل معدوده
 فصل
 في الاشارة الى علمه من الاماميه الى الغاية
 لا يقولون بالبداء انا القول بالبداء كان في روايه روى عن جعفر الصادق
 اجماعا سمعنا القائم متابع بعد فطر من اسمعيل ما لم يرتضه منه يجعل
 العالم مقام موسى فمثل عن ذلك فقال بداءه الامام اسمعيل وبن
 روايه وعندهم خير الواحد لا موجه على ولا على اما التنقيه فاهم
 لا يجوزونها الا ان يخاف على نفسه او على اهل بيته فظهر ما لا يرضون
 في امر طم وبنى اما اذا كان غير هذا الشرط فلا يجوزونها والمصنف
 اقتصر ما في الامامه على ايراد اقوال بعض الشيعة ولم يورد اقوال الغلاة ولا
 الباطنية ولم يورد اقوال الكوازي ولا اقوال اهل السنة والجماعة ولا التنزيهات
 كلام في هذا الكتاب فليست طبع العلم حائز له ومصلحة عايد به وادعاهم
 السلام وسمعهما جدي على قلنا لا يرضى الله تعالى به وكسب العلم بالصبر

سؤال موسى لرحضة حق تعالى

روى عبد الله بن احمد بن حنبل احمد بن علي عن عبد الرزاق
 عن معمر بن الزهر عن وهب بن منبه عن النبي عليه السلام
 انه قال سأل موسى عليه السلام جل جلاله ان يعرف منكم خلق
 الدنيا فاوحى الله اليه يا موسى يا لقي عن عوام من علم فقال الى
 احببت ان اعلم ذلك ثم تكلم موسى ثم ثابته حيا من الله تعالى
 فاوحى الله اليه فكمزمت خلقت الدنيا وكانت خرابا من الف عام
 ثم بدأت في عمارتها فعمرتها عشرين الف عام ثم خلقت فيها على
 منابر البقر ياكلون اذني وبعيدون عذري عن الف سنة
 ثم امتلأ بهم كلهم في ساعة واحدة ثم خربت الدنيا عن الف سنة
 ثم بدأت في عمارتها فكلت عاصفة عشرين الف عام ثم خلقت فيها
 خرابا فبقى البحر عشرين الف سنة الا اني في الدنيا شرب منها ثم
 خلقت دابة وسلطتها على البحر فشرب به في ثقب واحد ثم
 خلقت خلقا اخر من الزنبر واكل من البقر فسلطت
 ذلك الخلق على الدابة فلدغها

